

البناء الاجتماعي

مدخل لدراسة المجتمع

تأليف

الدكتور أحمد أبو زيد

أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية

الجزء الأول

المفاهيم

الطبعة الثامنة

١٩٨٢



الهيئة المصرية العامة للكتاب

سنة النشر

Bibliotheca Alexandrina



0169361

البناء الاجتماعي

مدخل لدراسة المجتمع

تأليف

الدكتور أحمد البوزيد

استاذ الميثاقية ورئيس قسم الاجتماع بجامعة الاسكندرية



الجزء الأول
المفاهيم

الطبعة الثامنة

١٩٨٢

الطبعة الأولى : مارس ١٩٦٥
الطبعة الثامنة (مع بعض تعديلات) ١٩٨٢

البناؤ الاجتماعى
الجزء الأول

تصدير

ليس المقصود بهذا الكتاب أن يكون مجرد تلخيص سريع لنظريات البناء الاجتماعي أو للآراء الكثيرة المختلفة التي تعالج المشكلات العديدة المتعلقة بهذا الموضوع الشائك المعقد . وإنما هو تعبير عن موقف معين ووجهة نظر محددة عن دراسة المجتمع ، والمنهج الذي ينبغي اتباعه ، والموضوعات الهامة التي تفرض نفسها على الباحث - وبخاصة الباحث الجاد الذي لا يكتفي بالمناقشات النظرية أو بالدراسات الحقلية أو الميدانية التي لا تستند إلى نظريات محددة واضحة المعالم ، بل يحاول المزاوجة بين الاثنين بقصد الوصول إلى تحقيق دقيق وفهم عميق للمجتمع الذي يدرسه . وعلى ذلك فيجب ألا يتوقع القارئ أن يجد في هذا الكتاب - بأقسامه الثلاثة عن « المفاهيم » و « الأنساق » و « القيم » - عرضا سريعا موجزا لمختلف الآراء والأفكار والمناقشات التي تمتلئ بها كتب الاجتماع والأنثروبولوجيا ؛ كما يجب ألا ينظر إليه على أنه إضافة إلى الكتب الكثيرة التي بأيدينا والتي تدور حول « علم الاجتماع » أو « أسس علم الاجتماع » وأحق تلك التي يعتبرها أصحابها مجرد « مقدمة في علم الاجتماع » . إذ على الرغم من أننا نعرض بطريقة الحال لبعض النظريات والآراء ، فإنما نفعل ذلك بقصد إبراز المسائل الهامة التي نود معالجتها وإلقاء الضوء عليها ؛ وهذا معناه أننا في معالجتنا لتلك النظريات سوف نختار منها ما يتلاءم مع الهدف الأساسي من هذا الكتاب ونغفل ما دون ذلك ، رغم ما قد يكون له من أهمية قصوى في مجالات البحث الأخرى . ويترتب على ذلك أننا لن نحاول الإحاطة بحال بكل أفكار وآراء ونظريات أي عالم من العلماء الذين نعرض لهم هنا ، وأنه ليس من الضروري أن توجد كل الآراء والأفكار التي نستعين بها من أي كاتب واحد مرصوفة بعضها إلى جانب بعض في موضع واحد .

وسوف يجد القارئ أننا في محاولتنا تقريب مفهوم البناء الاجتماعي والمفاهيم الأخرى المتصلة به ، كمفهوم الثقافة والنظام ، نعتمد دائما على

الكتابات الأنثروبولوجية الاجتماعية من ناحية ونظريات علم الاجتماع «الكلاسيكي» وعلم الاجتماع الفرنسي بالذات من الناحية الأخرى . ويرجع ذلك أولا إلى أن ما يعرف الآن باسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية (التي يسميها البعض علم الاجتماع المقارن) هي في الحقيقة امتداد لعلم الاجتماع الفرنسي ، وأن من الصعب فهم المشكلات النظرية التي تظهر في كتابات الأنثروبولوجيين المحدثين إلا بالرجوع إلى مدرسة إميل دوركايم بالذات . وإلى بعض علماء الاجتماع الصوري في ألمانيا وبخاصة زيمل . وهذا معناه - ثانياً - أن المشكلات التي تعالجها الأنثروبولوجيا الاجتماعية هي نفس المشكلات التي يعالجها علم الاجتماع الفرنسي وعلم الاجتماع الصوري ، وفيهما تظهر فكرة البناء الاجتماعي ولكن تحت أسماء مختلفة . ونود أن ننبه الأذهان إلى أننا حين نستخدم كلمة « علم الاجتماع » في هذا الكتاب فنحن نشير دائما إلى هاتين المدرستين بالذات وليس إلى الكتابات الاجتماعية الحديثة أو إلى مدارس علم الاجتماع الأمريكية أو البريطانية التي يغفل معظمها فكرة البناء الاجتماعي ولا تكاد تهتم إلا بدراسة بعض الظواهر الجزئية أو بعض المشكلات الاجتماعية في ذاتها .

وأخيراً فسوف يرى القارئ ، وبخاصة في الجزء الثاني من الكتاب ، أننا نعتمد اعتماداً كبيراً على المعلومات التي أتيج لنا أن نجعلها من دراستنا الحقلية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وبعض المجتمعات القبلية في أفريقيا جنوب الصحراء (بونغندا - كينيا - تنجانيقا - السودان الجنوبي - نيجيريا - سيراليون) ، بالإضافة طبعاً إلى المعلومات المستمدة من كتابات غيرنا من السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين . ونحن نعتقد أن ذلك أجدى لتقريب المشكلات إلى ذهن القارئ من الإشارة إلى مجتمعات أخرى بعيدة اجتماعياً وثقافياً . ويرجع الفضل الأول في إتاحة الفرصة للمصنف على هذه المعلومات إلى زملائه في كلية الآداب بجامعة الإسكندرية الذين حلوا عن عبء التدريس أثناء غيابي ثلاث سنوات متوالية ، لولاها لما أمكن لي أن أقدم على كتابة هذا الكتاب .

أ . أ

مارس ١٩٦٥

محتویات الكتاب

١	تصدير
١	مقدمة
٨	مقدمة الطبعة الثانية
٩	الفصل الأول : معنى البناء الاجتماعي
٥٧	الفصل الثاني : البناء والوظيفة
١١٤	الفصل الثالث : البناء والنظم الاجتماعية
١٦٨	الفصل الرابع : البناء الاجتماعي والثقافة
٢٣٧	الفصل الخامس : التغير البنائي
٢٩٧	خاتمة
٣٠٧	أم المراجع
٣١٣	فهرس تحليلي

مقدمة

يعتبر مفهوم « البناء الاجتماعي » من المفاهيم الأساسية في الدراسات الاجتماعية الحديثة بعامة والدراسات الأنثروبولوجية بخاصة. وقد ظهرت أهميته نتيجة لاتجاه كثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا منذ أوائل هذا القرن إلى الدراسات الحقلية (field studies) التي يقومون بها في مجتمعات صغيرة الحجم وقليلة السكان نسبيا كوسيلة لفهم المجتمع الإنساني في عمومه . فقد لاحظ هؤلاء العلماء أثناء دراستهم لتلك المجتمعات الصغيرة التفاعل القائم بين مختلف نظمها الاجتماعية ، على أساس أن الحياة الاجتماعية ، في أي مجتمع ، عبارة عن نسج متماشك متشابك من العلاقات المتداخلة . وبذلك أخذ مفهوم البناء الاجتماعي يفرض نفسه بشكل واضح على معظم الدراسات الحديثة بعد أن كان مجرد فكرة غامضة تراود عقول بعض الكتاب في القرن الثامن عشر . والواقع أن شيوع استخدام هذا الاصطلاح يرجع إلى حد كبير إلى بعض التغيرات التي طرأت على اتجاهات التفكير الاجتماعي نفسه نتيجة لظهور اهتمامات وزعات وأساليب جديدة في دراسة المجتمع . فقد كان علماء الاجتماع ، وبخاصة في فرنسا وألمانيا ، يناقشون الظواهر الاجتماعية بطريقة فلسفية كثيرأ ما كانت تبعداها عن واقع الحياة الاجتماعية نفسها إلا في الأحوال القليلة التي كانوا يستشهدون فيها ببعض أحداث الحياة لتأييد نظرياتهم وتأملاتهم. فلما بدأوا يحاولون تخليص العلم من المناقشات والمجذليات النظرية وبوجهون اهتمامهم إلى الواقع الاجتماعي ، قصر بعضهم - وبخاصة في أمريكا - اهتمامهم على دراسة المشكلات الاجتماعية مثل الطلاق أو البطالة أو جناح الأحداث أو زيادة

السكان ، على أمل الوصول إلى حلول لهذه المشكلات ، أو اكتفوا بدراسة أحد النظم الاجتماعية السائدة في المجتمع مثل نظام الزواج أو نظام الملكية في حد ذاته بعد أن اقتطعوه تمسقا من بقية الحياة وبذلك لم يدرسوه في كل أبعادها الاجتماعية . ولقد كان بعض العلماء أيضا يهتمون بوجه خاص بدراسة تاريخ النظم الاجتماعية وتطورها خلال التاريخ ، واضطرم ذلك في كثير من الأحيان إلى الالتجاء إلى الظن والتخمين وإلى افتراض بدايات نظرية بحث لتلك النظم ، كما فعل عدة كبير من علماء القرن التاسع عشر حين ذهبوا إلى أن نظام الزواج نشأ من الإباحية الجسدية التي زعموا أن الإنسانية مرت بها ، دون أن يكون هناك في حقيقة الأمر ما يؤيد هذا الزعم أو يسندوه ، ووقعوا بذلك في خطأ الاعتداد على ما يعرف باسم التاريخ الظني *hypothetical history* أو التاريخ التخميني *conjectural history* . فلما ظهرت الدعوة الجديدة إلى ضرورة الاهتمام بدراسة المجتمع ككل ، والإلام بكل نظمته الاجتماعية ووجوب دراسة أى نظام منها في علاقته بقية النظم على أساس أن النظم السائدة في أى مجتمع من المجتمعات يؤثر أحدها في الأخرى ويتأثر بها ، ظهرت بالضرورة فكرة البناء الاجتماعي وأفلمت في أن تسيطر إلى حد كبير على الفكر الاجتماعي الأنثروبولوجي الحديث .

وليس من شك في أن الفضل الأول في انتشار مفهوم البناء الاجتماعي يرجع إلى علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية وبخاصة في بريطانيا . ويرجع ذلك إلى طبيعة الأنثروبولوجيا ذاتها كعلم ، وطبيعة المجتمعات التي يهتم هؤلاء العلماء بدراسة . فقد كانت الأنثروبولوجيا في أول نشأتها تهتم بدراسة أنماط الحياة البسيطة الساذجة في المجتمعات المختلفة ، وكذلك دراسة المجتمعات المحلية المحدودة

المساحة والسكان كالقربة والقبيلة وما إليها . وحق بعد أن تطورت الأبحاث الأنثروبولوجية ووسع العلم من ميدان دراسته حتى شملت أنماط الحياة الأكثر تعقداً فإنها ظلت محفظة بأسلوبها التقليدي الذي يمثل في الاهتمام بدراسة المجتمعات الصغيرة مثل المدينة الصغيرة أو المتجر أو المصنع . وهذه كلها مجتمعات يمكن بسهولة تحديد ملامحها الاجتماعية والإحاطة بكل ما فيها من نظم وعلاقات والصرف على وظيفة كل منها في الحياة الاجتماعية ككل، وذلك بعكس الدراسات التي يقوم بها بعض علماء الاجتماع أحياناً ويجرونها على مستوى الدولة أو مستوى إحدى القارات أو حتى على مستوى العالم كله ، ويحاولون فيها مقارنة بعض الظواهر الاجتماعية في عدد كبير من المجتمعات المنفردة التي تنتمي إلى أنماط ومستويات حضارية وثقافية متفاوتة . ولقد كان لاتجاه العلماء البريطانيين الأوائل إلى دراسة المجتمعات التقليدية بإفريقيا بالذات أثره الذي لا ينكر في تبلور فكرة البناء الاجتماعي . ذلك أن القبيلة هناك تؤلف وحدة اجتماعية وسياسية واقتصادية متكاملة ، بل إنها تكاد تكون مجتمعا مغلقا على نفسه ولا يتصل اتصالا ثقافيا بالعالم الخارجي ولا حتى بالقبائل المجاورة التي تنتمي إلى نفس مجموعتها السلالية إلا في أضيق الحدود . وقد يكفي للتدليل على ذلك أن نذكر أن تصنيف القبائل الإفريقية التي نتحدث من سلالة واحدة يتم في العادة على أساس اختلاف المجموعة اللغوية التي تنتمي إليها . فالقبائل النيلية الحامية في شرق إفريقيا مثلا تنقسم إلى المجموعات اللغوية الخمسة الآتية : - مجموعة القبائل التي تتكلم لغة الباري Bari ، ومجموعة القبائل التي تتكلم لغة اللاتوكا Latoka ، والمجموعة التي تتكلم لغة التوسو Toso ، ومجموعة قبائل الماساي Masai ثم المجموعة التي تتكلم لغة الناندي Nandi . وتضم

كل مجموعة من هذه المجموعات الخمسة عدداً من القبائل التي تختلف في لهجاتها، كما أن كل قبيلة من القبائل التي تنتمي إلى المجموعة الواحدة تؤلف وحدة اجتماعية متمايزة ليس من الناحية السياسية والاقتصادية فحسب بل وأيضا من حيث العادات والتقاليد والنظم الاجتماعية. وقد اضطر الباحث الأنثروبولوجي إزاء ذلك إلى أن يقصر دراسته في معظم الأحوال على قبيلة واحدة يحاول أن يحيط فيها بكل ملامح حياتها وكل نظمها وما يقوم بين هذه النظم من تساند وظيفي، وهذا في مجمله هو مضمون البناء الاجتماعي.

ويختلف هذا الاتجاه اختلافا شديداً عن الاتجاه الذي يسود الدراسات الأنثروبولوجية في أمريكا، إذ يهتم العلماء هناك بدراسة الثقافة أكثر مما يهتمون بدراسة البناء الاجتماعي. ويبدو أن هذا الاتجاه متأثر إلى حد كبير بالبداية الأولى للأنثروبولوجيا هناك. حين ظهرت الأنثروبولوجيا كعلم مستقل في أمريكا نتيجة لاهتمام علماء القرن التاسع عشر بالمجتمعات البدائية، كان من الطبيعي أن يتجه هؤلاء العلماء إلى مجتمعات الهنود الحمر التي تتميز عن المجتمعات القبلية في إفريقيا بأنها مجتمعات غزاة وغير متاسكة نظراً لتبعثر الهنود الحمر في سهول أمريكا وتداخل قبائلهم بالتالي بعضها في بعض مما يجعل دراسة ثقافتها أسهل بكثير جداً من دراسة أبلتها الاجتماعية. وقد ظل هذا الاتجاه مسيطراً حتى الآن على الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية في أمريكا على الرغم من ازدياد الاتجاه - وبخاصة بين العلماء الشبان - إلى دراسة البناء الاجتماعي.

والاختلاف بين هذين الاتجاهين، أي الاتجاه نحو دراسة البناء الاجتماعي والاتجاه نحو دراسة الثقافة، ليس مجرد اختلاف بسيط، بل هو في الحقيقة اختلاف جوهري ترتب عليه نتائج عميقة. فمن ناحية، نجد أن الاقتصار على دراسة

ملايح الثقافة ومكوناتها في مجتمع من المجتمعات أو حتى دراسة الثقافة في إطلاقها وعمومها معناه الاكتفاء في آخر الأمر بدراسة العادات والعرف والتقاليد وتصرفات الناس وأفعالهم وطرائق سلوكهم كما نشاهد أو تمارس في الحياة اليومية والاقتصار على وصفها وسردها، وذلك بعكس الحال في الدراسات التي تهتم بالبناء الاجتماعي، إذ يهتم الباحث فيها ليس بدراسة العادات والتقاليد وما إليها في حد ذاتها، وإنما يهتم في المحل الأول بتحليل « العلاقات » القائمة بين الناس في ذلك المجتمع بالذات . صحيح إن الباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي الذي يتجه اتجاه « بنائيا » يعتمد بالضرورة في تحليلاته على تلك العادات والتقاليد وطرائق السلوك التي تصدر عن الأفراد في حياتهم اليومية، ولكنه لا يقف عند حد تسجيل ووصف هذه الأحداث أو « الظواهر الثقافية »، وإنما يتخذ منها العناصر البسيطة الأولية التي يبني عليها تحليلاته للعلاقات الاجتماعية التي تبلور فيها نسيجه بالنظم الاجتماعية social institutions كالنظام الاقتصادي والنظام القرابي والنظام السياسي والنظام الديني وما إليها . ومن هنا كانت « الدراسات البنائية » تقوم على أساس من التجريد لا يتوفر في « الدراسات الثقافية » . ومن الناحية الأخرى، فإن « الدراسات الثقافية » في معالجتها للعادات وقواعد العرف والتقاليد تحاول في العادة ردها إلى أصولها الأولية، وتعتمد في ذلك على التأويلات التاريخية أو السيكولوجية، وذلك بعكس « الدراسات البنائية » التي تنفر نفورا شديدا من الالتجاء في تفسيراتها إلى غير علم الاجتماع ولا تعتمد على غير التصورات الاجتماعية، أي أنها تميل إلى تفسير الظواهر والملاطبات والنظم الاجتماعية في ألفاظ وحدود اجتماعية خالصة . وليس من شك في أن معرفة تاريخ ظاهرة من الظواهر

الاجتماعية قد يساعد إلى حد كبير على فهمها ، ولكن الانحصار على معرفة ذلك التاريخ أو الاكتفاء بتتبع مراحل تطور نظام من النظم لن يكتفى بالتعرف على طبيعة ذلك النظام وعلى الدور الذي يؤديه في الحياة الاجتماعية ككل . فثمة فارق كبير بين معرفة كيفية نشأة النظام وبسبب ظهوره ، ومعرفة كيفية عمله ، أي وظيفته في البناء الاجتماعي ^(١) .

ولقد تباينت آراء علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وتطاولت في محاولة كل منهم وضع تعريف لاصطلاح «البناء الاجتماعي» . وهذا أمر طبيعي ، لأن من الصعب تعريف المفاهيم الأساسية تعريفا دقيقا كما يقول الأستاذ إيفانز بريتشارد E.E. Evans - Pritchard . ولكننا سنجد أنه على الرغم من هذا العنصر والتباين والاختلاف في الرأي فإنهم يتفقون جميعا على ضرورة توافر عناصر معينة بالذات في البناء الاجتماعي . وكذلك في الدراسات البنائية رغم أن هناك بعض العنوبات التي تبرز حول تعيين نوع التعريف الذي ينبغي للبناء الاجتماعي . ولن نحاول في هذا الكتاب التعرض لكل تلك التعريفات وإنما سوف نكتفي بعرض أهم النظريات التي تؤثر في التفكير الاجتماعي والأنثروبولوجي والتي أفحصت فيه أن تقيم حولها ومدارس «أبناء» انحصار هي في ميدان العلم ويعمل كل منهم على تطويره بطريقة وأساليبها الخاصة على الرغم من كل ما قد يلابس ذلك من تصف في بعض الأحيان . ولما كانت

(١) انظر في ذلك مقالنا من « الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع » - مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، المجلد السادس ، ١٩٥٩ صفحات ٨٦ - ١٠٠ .

انظر أيضا كتابنا من « تاريخ » - مجموعة نواهد الفكر العربي . (الناشر دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٨) صفحات ٥٠ - ٥٣ .

المكثرة ذاتها تدين بوجودها ثم تطويرها وانتشارها في الكتابات الحديثة إلى علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية وبخاصة في بريطانيا أكثر مما تستخدم في الكتابات « السسيولوجية » التي يكتفي معظمها بدراسة المشكلات الاجتماعية الجزئية ، كان من الطبيعي أن نوجه قدراً أكبر من الاهتمام إلى النظريات الأنثروبولوجية دون أن ننفل مع ذلك الآراء الأصلية التي ظهرت في السنوات الأخيرة في مجال الدراسات الاجتماعية في فرنسا وأمريكا على السواء .

مقدمة الطبعة الثانية

تظهر هذه الطبعة الثانية للجزء الأول من كتاب « البناء الاجتماعي » عن « المفهومات » بعد أشهر قليلة من صدور الطبعة الأولى. ورغم قصر المدة بين الطبعين فقد لمسنا ضرورة إدخال بعض التعديلات على الكتاب بقصد توضيح بعض العبارات التي بدت غامضة على بعض القراء وبخاصة من الطلاب، وضرب مزيد من الأمثلة لشرح بعض الأحكام والقضايا النظرية التي ورد ذكرها في الكتاب ، وإلقاء مزيد من الضوء على بعض الآراء والنظريات الغير المألوفة للقارئ العربي والتي لم تتداول بعد بكثرة في المؤلفات العربية . ولم نحاول في ذلك كله أن نعدل من صيغة النص الأصلي إلا في أضيق الحدود وحيثما اقتضت الضرورة القصوى إجراء هذه التعديلات ، وذلك باستثناء إضافة بعض العبارات في مواضع متفرقة ، بينما ضمنت معظم الزيادات والشروح في عدد من التعليقات والهوامش التي ألحقت بأسفل الصفحات . كذلك لم تطرأ أية تغييرات أو تعديلات على القضايا الأساسية التي نعرضها في هذا الجزء والتي سوف نركز عليها في معالجة موضوعي « الأنساق » و « القيم » في الجزئين الثاني والثالث ، كما أضيفت بعض الإشارات إلى مواضع مختلفة من الجزء الثاني الذي يصدر في وقت واحد مع هذه الطبعة، وذلك حتى يمكن للقارئ أن يربط بين أطراف الموضوع الواحد من ناحية، كما يربط بين النظرية والتطبيقات من الناحية الأخرى . والمأمول أن تسهم هذه التعديلات والزيادات في سد بعض ما قد يكون في الكتاب من نقص .

الفصل الأول معنى البناء الاجتماعي

لا يزال مفهوم «البناء الاجتماعي» يعاني كثيراً من الإبهام والغموض على الرغم من انتشار استعماله في الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية «السيولوجية» الحديثة. ومع أن الفضل الأكبر في انتشار الاصطلاح يعود إلى حد كبير إلى المحاضرة التي ألقاها الأستاذ راد كليف برون A. R. Radcliffe-Brown في عام ١٩٤٠ بعنوان «في البناء الاجتماعي» (١) فالفكرة ذاتها أقدم من ذلك بكثير ولكنها كانت تظهر تحت ألفاظ ومصطلحات مختلفة. فقد ظهرت الفكرة في كتابات ماركس مثلاً (التركيبات السفلى والتركيبات العليا) ودوركايم (التركيبات المورفولوجية) وغيرهما (٢). بل الواقع أن جذور الفكرة

(١) أقيمت هذه المحاضرة أمام معهد الأنثروبولوجيا الملكي Royal Anthropological Institute ثم نُشر ملخص لها في مجلة المعهد في العام نفسه (J.R.A.I., LXX, 1940) وطُبعت بعد ذلك في كتاب *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, 1953, pp. 188-204. وقد نُشرت ترجمة عربية لهذا المقال في مجلة «مطالعات في العلوم الاجتماعية» (صيف / خريف ١٩٦٠). صفحات (١٨ - ١). قام بالترجمة السيد / عبد الحميد الزين وراجها الدكتور أحمد أبو زيد.

Gurvitch, G. "Le Concept de Structure Sociale", *Cahiers (r) Internationaux de Sociologie* ; 1955, p p. 1-44.

والإشارة هنا إلى صفحة ١٠٧ من الترجمة العربية التي ظهرت بعنوان «مفهوم البناء الاجتماعي» في مجلة «مطالعات في العلوم الاجتماعية» (صيف / خريف ١٩٦٠). صفحات (١٠٧ - ١٤٨). قام بالترجمة الدكتور خليل صاهات.

تمتد إلى منتصف القرن الثامن عشر وبخاصة في كتابات مونتسكيو *Montesquieu* التي يعترف رادكليف براون نفسه بأنها أرست أسس علم الاجتماع المقارن ومهدت لظهور فكرة اللبس الاجتماعي الكلي التي يتكلم عنها كثير من العلماء المحدثين . فقد كان مونتسكيو يعتقد أن كل مظاهر الحياة الاجتماعية تؤلف وحدة متماسكة منسجمة رغم ما بينها من تفاوت واختلافه وإن ثمة علاقات تساندو اعتماد متبادلين بين هذه المظاهر المختلفة . ويظهر هذا الاتجاه بوضوح في كتابه « روح القوانين *de l'Esprit des Loix* » (١٧٤٨) حيث يبين لنا أنه لا يمكن فهم القانون الدولي أو الدستوري أو الجنائي أو المدني في أي مجتمع من المجتمعات إلا في ضوء علاقاتها أحدها بالأخرى من ناحية، وعلاقتها كلها بالتركيب السياسي والحياة الاقتصادية والدين والمناخ وحجم السكان والعادات وقواعد العرف بل وأمزجة الناس من الناحية الأخرى . وهذا في جوهره هو مضمون « البناء الاجتماعي » كما يستخدم الآن . كذلك ظهرت الفكرة نفسها بدرجات متفاوتة من القوة أو الضعف عند كثير من علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من أمثال سان سيمون وأوجست كوت ولويس مورجان وما كليان . ولكنها ظهرت بصورة واضحة وبشكل علمي في كتابات العالم البريطاني هربرت سبنسر *Herbert Spencer* وبخاصة في مجال تشبيه المجتمع بالكائن العضوي . فقد ساعدت هذه المماثلة على نشر وترويج استخدام فكرتي « البناء *stentura* » و « الوظيفة *function* » في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية التي ظهرت من بعده . وكان سبنسر يؤكد دائما ضرورة وجود التساند الوظيفي والاعتماد المتبادل بين نظم المجتمع في كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي ، وأن الناية التي يهدف

إليها هي إيجاد حالة من التوازن تساعد المجتمع على الاستمرار في الوجود^(١).
 فنظرة سبيلر إلى المجتمع ككائن عضوي organism يشبه الجسم الحي في كل نواحيه وخصائصه ومقوماته ووظائفه وأنه يتطور مثلها تتطور الكائنات العضوية أو الكائنات الحية الأخرى ، تعني في الحقيقة أن سبيلر يتصور المجتمع جزءاً من النظام الطبيعي للكون وأنه يدخل في تركيبه ، ولذا يمكن تصوره كبناء له كيان متماسك. ومع هذا كله فلم يحاول سبيلر أن يضع لنا تعريفاً واضحاً للكلمة «البناء» . ثم وصلت الفكرة إلى ذروتها في تفكير العالم الفرنسي إميل دوركايم Emile Durkheim وبخاصة في معالجة موضوع «الحقائق الاجتماعية» التي تمتاز بعموميتها وقدرتها على الانتقال من جيل لآخر وقدرتها على أن تفرض نفسها فرضاً على المجتمع. فأفراد المجتمع عنده يعيشون في نفس الأطوار من النظم القانونية والسياسية والاقتصادية، وكل هذه الأشياء تؤلف بناءً له درجة معينة من الثبات والاستقرار، بمعنى أنه يستمر في الوجود فترات طويلة من الزمن يحتفظ خلالها بأهم مقوماته التي تنقل من جيل إلى جيل. أما الفرد فإنه يمر فقط خلال ذلك البناء الذي يجد نفسه فيه. فالبناء لم يولد معه ولن يموت بموته^(٢) .

(١) إميل دوركايم : « الأنثروبولوجيا الاجتماعية » ، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد (مثنأء الماروف ، الطبعة الثانية ١٩٦٠) صفحة ٨٤ .
 (٢) المرجع السابق صفحة ٨٦ . انظر في ذلك أيضاً كتاب R. Durkheim , *Les Regles de la Methode Sociologique*, P. U. F 1947 (10^e edition) oh.I هذا وقد نشرت ترجمته عربية في كتاب بعنوان : « قواعد المنهج في علم الاجتماع » (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠) . قام بالترجمة الأستاذ الدكتور محمود قاسم وراجحنا الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوي .

ولكن رغم هذا فإن محاضرة راد كليف براون تعتبر نقطة تحول كبير في تاريخ استخدام مفهوم البناء الاجتماعي ، كما كانت عاملاً أساسياً في انتشار استخدام الكلمة في الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية التي ظهرت في ربيع القرن الماضي بما أثارته من جدل ومناقشات طويلة وعنيفة - ومع ذلك فلم يتفق العلماء حتى الآن على تعريف واحد « للبناء الاجتماعي ». والواقع أن اللفظ يستخدم - ككثير من مصطلحات علم الاجتماع - بمعنى كثيرة مختلفة وإن تكن هناك بعض عناصر أساسية يكاد يجمع عليها معظم هؤلاء العلماء وبخاصة الذين يهتمون منهم بالدراسات الحقلية في المجتمعات المحلية الصغيرة التي يسهل فيها تحديد ملامح البناء الاجتماعي والتعرف على عناصره المكونة (١) .

== ولعب أن نلاحظ هنا أن كلمة « بناء المجتمع » كانت تستخدم في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن استعمالاً واسماً فضائياً بقصد إعطاء صورة عامة شاملة عن كل العروط والظروف الاجتماعية ولإبراز النواحي الهامة في حياة المجتمع عن طريق العد والإحصاء وتصنيف الوحدات الاجتماعية إلى فئات ثم تبين العلاقة بين هذه الفئات . ولذا كان معظم الاهتمام يوجه إلى الوحدات السكانية قبل كل شيء . ومن هنا كان معظم الدراسات يكتظ بمعلومات تدور حول الوحدات التي تقوم على الزواج أو الماشرة في البيت أو الالتحاق إلى أعلام واحد وتوزيع الإمكانيات الصناعية والمهن المختلفة والنقل الأومي والخدمات الاجتماعية وما إلى ذلك . وهذا فهم واسع جداً لكلمة « بناء » لأنه لا يكاد يغفل شيئاً في حياة المجتمع ، كما أنه أقرب إلى مفهوم « المورفولوجيا » أو دراسة البنى المادية للمجتمع .

(١) يقول ردفيلد Redfield في ذلك أنه ليس هناك إجماع بين العلماء « على استخدام ذلك الاصطلاح بمعنى واحد بالذات . والحق أنه يبدو أنهم يستخدمون ليس فكرة واحدة وإنما عدة أفكار أو تصورات مختلفة وإن يكن بينها قدر مشترك لتبيين خصائص المجتمعات الصغيرة وتحليلها . انظر : Redfield , R., *The Little Community* (Chicago U.P., 1966, ch.III) . وقد نشرت ترجمة لهذا الفصل تحت عنوان « المجتمع »

وليس من شك في أن نظرية راد كليف براون في البناء الاجتماعي صادرة أصلا من نظريته إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو علم الاجتماع المقارن - كما يسميها - واعتبارها فرعا من العلم الطبيعي يتبع مناهج ذلك العلم التي تقوم على الملاحظة والاستقراء بقصد الوصول إلى قوانين عامة كلية. وربما كان راد كليف براون متأثرا في ذلك بقرينته العلمية الأولى قبل أن يجه إلى دراسة المجتمع الإنساني في أشكاله البدائية . فقد درس علم النفس على ريفرز W. H. R. Rivers قبل أن يصبح ريفرز نفسه إلى الأنثروبوجرافيا والآنثولوجيا . كما تتلمذ على عالم الأحياء المائية الأستاذ هادون A. C. Haddon الذي تحول بعد ذلك إلى الأنثروبولوجيا . والعلم الطبيعي في نظر راد كليف براون « هو البحث المنهجي في بناء الكون كما تظهره لنا الحواس . ويتفرع العلم إلى عدد من العلوم الهامة المنفصلة التي يعالج كل منها فئة معينة أو نوعا معيناً من الأبنية بقصد اكتشاف الخصائص المميزة لكل الأبنية المندرجة تحت هذا النوع . فالطبيعة الذرية مثلا تعالج بناء الذرات ، والكيمياء تدرس بناء الجزيئات ، وعلم التبلور وكيمياء المحاليل القروية يبحثان في بناء البلورات والمحاليل ، والتشريح وعلم وظائف الأعضاء يدرسان أبنية الكائنات العضوية ، ومن هنا كنت أعتقد أن ثمة مكانا لفرع آخر من العلم الطبيعي سوف يوجه همه إلى اكتشاف الخصائص العامة لتلك الأبنية الاجتماعية التي تتألف من الكائنات

« الصغير كبناء اجتماعي » في مجلة « مطالعات في العلوم الاجتماعية » صيف / خريف ١٩٦٠ صفحات ٨٥ - ١٠٦ . قام بالترجمة الدكتور أحمد أبو زيد . والإشارة هنا إلى الترجمة العربية صفحة ٨٦ .

الإنسانية^(١). وهذا معناه أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو علم الاجتماع المقارن يهتم في المحل الأول، باعتباره علما طبيعيا، بدراسة الابنية الاجتماعية، وأن البناء الاجتماعي يتألف من «كائنات إنسانية».

ولكن بأي معنى يتألف البناء الاجتماعي من «كائنات إنسانية»؟ وما هي تلك الخصائص العامة للبناء الاجتماعي التي يهتم العالم بالكشف عنها ودراستها؟ يرى رادكليف براون أن كلمة «بناء» تشير بالضرورة إلى وجود نوع من التنسيق أو الترتيب بين «الأجزاء» التي تدخل في تكوين «الكل» الذي نسميه «بناء». وعلى هذا الأساس يكون للمقطوعة الموسيقية «بناء» وللجملة «بناء». وللبناية أيضا «بناء». وذلك لأن ثمة علاقات وزوايا معينة تقوم بين هذه «الأجزاء» التي تؤلف «الكل» وتجعل منه «بناء» متماسكا ومتناظرا. وبمعنى هذا الفهم تكون «الوحدات الجزئية» الداخلة في تكوين «البناء الاجتماعي» هي «الأشخاص»، أي أعضاء المجتمع الذين يمثل كل منهم مركزا معيناً ويؤدي دورا محددا في الحياة الاجتماعية. وهذه نقطة جوهرية في نظرية رادكليف براون، لأن الإنسان كفرد لا يعتبر جزءا مكونا في البناء فالمهم هنا هم أعضاء المجتمع من حيث هم «أشخاص persons» وليس من حيث هم «أفراد individuels». والفرقة بين «الشخص» و«الفرد» تفرقة هامة في هذا الصدد. فنحن «يمكننا أن ننظر إلى كل إنسان يعيش في مجتمع من ناحيتين: من حيث هو فرد ومن حيث هو شخص. فهو كفرد عبارة عن كائن عضوي بيولوجي، أي مجموعة هائلة من الجزيئات التي تنتظم في بناء مركب تجري في داخله -

(١) رادكليف براون: «البناء الاجتماعي» - الترجمة العربية صفحة ٣.

مادام حيا - أفعال وأرجاع وعمليات وتغيرات فسيولوجية وسيكولوجية .
ومن هنا كان الإنسان - كفرد - يتخذ موضوعا لدراسة علماء النفسولوجيا
والسيكولوجيا . أما الإنسان - كشخص - فانه عبارة عن مجموعة من العلاقات
الاجتماعية: فهو مواطن إنجليزي مثلا، وهو زوج وأب ويمارس مهنة معينة،
وهو عضو في جماعة دينية معينة ويدل بصوته في دائرة انتخابية بالذات ،
وهو عضو في نقابة ومن أنصار حزب العمال مثلا . . . وهكذا . ويمكننا
أن نلاحظ أن كلا من هذه الأوصاف تشير إلى علاقة اجتماعية محددة أو إلى
مكان معين في البناء الاجتماعي . . ونحن لا نستطيع أن ندرس الأشخاص
إلا في حدود البناء الاجتماعي، كما أننا لا نستطيع أن ندرس البناء الاجتماعي إلا
بالإشارة إلى الأشخاص الذين هم وحدات في ذلك البناء^(١) .

وسواء أكان البناء الاجتماعي يتألف من وحدات هي «الأشخاص» أو
«الزمر الاجتماعية» التي تتألف بدورها من أشخاص، فالشيء المهم في دراسة
البناء الاجتماعي هو دراسة العلاقات والروابط الاجتماعية المتبادلة التي تقوم بين
هؤلاء الأشخاص أو تلك الزمر الاجتماعية . فالعلاقات التي تقوم بين
«الوحدات» هي الشيء الذي يمكن دراسته عن طريق الملاحظة المباشرة .
ويصدق ذلك على العلاقات القائمة بين الزمر الاجتماعية كما يصدق على علاقة
الأشخاص أحدهم بالآخر أو «العلاقات الثنائية dyadic relationships»
كما يسميها ، وإن كانت هذه العلاقات الثنائية تقوم في العادة كجزء مهم
شبكة واسعة من العلاقات الاجتماعية المتشعبة المعقدة التي تضم عددا كبيرا جدا

(١) المرجع السابق صفحة ٧ . انظر أيضا :

Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and Function*, op. cit. pp. 9-10.

من الأشخاص . وربما كان الاستثناء الوحيد من ذلك هو العلاقة بين آدم وحواء في جنة عدن ، على ما يقول . فهذه الشبكة المعقدة من العلاقات (التي تركز أصلاً على العلاقات الثنائية) هي إذن موضوع البناء الاجتماعي . ولذا كان رادكليف براون يستخدم مفهوم البناء الاجتماعي بمعنى واسع لا يقره عليه كثير من العلماء . فهو يدخل فيه أولاً « كل العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين شخص وآخر . فالبناء القرابي في أي مجتمع مثلاً يتكون من عدد من العلاقات الثنائية كالعلاقة بين الأب والابن أو بين الخال وابن الأخت » . كما أن البناء الاجتماعي ذاته يقوم بالمثل — كما هو الحال عند قبائل أستراليا الأصليين — على « شبكة من مثل هذه العلاقات الثنائية التي تنشأ عن طريق روابط النسب والمصاهرة » . كذلك يتضمن مفهوم البناء الاجتماعي « التمايز القائم بين الأفراد والطبقات بحسب أدوارهم الاجتماعية . فاختلاف المركز الاجتماعي بين الرجل والمرأة أو بين الرئيس والعامّة أو بين صاحب العمل والعمال أمر لا يقل أهمية في تجديد العلاقات الاجتماعية عن اختلاف العشيرة أو الدولة التي ينتمي إليها » . وأخيراً فإن البناء الاجتماعي يشمل الزمر الاجتماعية التي تنمّع بها بدرجة عالية من القدرة على البقاء في الزمن لفترات طويلة مثل الأسم والقبائل والعشائر وغير ذلك من الجماعات التي تستطيع أن تحتفظ بذاتها وكيانها كجماعات متميزة على الرغم مما قد يطرأ على أعضائها من تغيرات ، ودراسة العلاقات القائمة بين هذه الزمر الاجتماعية^(١) .

ولكن على الرغم من أن العلاقات الثنائية التي تقوم بالفعل في لحظة من

(١) رادكليف براون : « في البناء الاجتماعي » ص ١١١ .

الزمن معينة بالذات وفي مكان محدد بالذات أيضا ، هي التي يمكن ملاحظتها بطريق مباشر وبذلك تعتبر الأساس الأول لدراسة البناء الاجتماعي ، فان هذه العلاقات لا يمكن أن تكون هي الهدف الأخير في دراسة البناء الاجتماعي . فهي أمور جزئية ، والعلم لا يهتم بالجزئى أو بالشئ الفريد ، وإنما يهتم فقط بالعام ، أى بالانواع وبالاحداث التي يتكرر وقوعها « فالعلاقات القائمة بين أ ، ب ، ج مثلا ، وكذلك سلوك د ، هـ كلها أمور قد ندونها في مذكراتنا أثناء الدراسة الحقلية ثم نستخدمها كأمثلة للوصف العام . ولكن الذى نحتاج إليه للأغراض العلمية هو دراسة صورة البناء . فاذا لاحظت مثلا في إحدى القبائل الاستوائية عدة حالات لنوع من السلوك القائم بين الخمال وابن الاخت ، فأننى أفعل هذا لكى أسجل بكل دقة الصورة العامة أو السوية لهذه العلاقة مجردة من كل تفاصيل الأمثلة الجزئية رغم إدخال هذه الاختلافات في الاعتبار (١) » .

ولقد ترتب على ذلك كله أن وجد رادكليف براون نفسه في موقف يحتم عليه التمييز بين نوعين من البناء هما « البناء الواقعي » أو البناء من حيث هو حقيقة مشخصة وموجودة بالفعل ، ويمكن ملاحظتها مباشرة^(٢) ، و« الصورة البنائية » أو الصورة العامة أو السوية لعلاقة من العلاقات بعد تجريدها من مختلف الأحداث الجزئية ولكن دون إغفال هذه التغيرات مع ذلك والواقع

(١) المرجع السابق ، صفحة ٥

(٢) أي أن البناء الواقعي هو مجموعة العلاقات القائمة إجمالاً بين عدد من الأشخاص في مكان معين، إلّا أن هذه المجموعة محدودة من الزمن.

أن هذا التمييز يرتبط ارتباطا شديدا بفكرة استمرار البناء الاجتماعى فى الزمان وبخاصة فى المجتمعات التابعة نسبيا . فاستمرار البناء ليس استمرارا استاتيكيا كاستمرار مبنى من المباني مثلا ، وإنما هو استمرار ديناميكى يشبه استمرار البناء العضوى للكائن الحى الذى يتجدد بغير انقطاع مادام حيا . فالعلاقات الواقعية بين الأشخاص ، وكذلك بين الزمر الاجتماعية ، تتغير من حين لآخر بل ومن يوم لآخر نتيجة لما يطرأ على المجتمع من تغيرات فى السكان عن طريق الولادة والهجرة والموت والزواج والطلاق « والأصدقاء الذين يتعادون والأعداء الذين يتصافون ويصبرون أصدقاء » . وهذا معناه أن « البناء الواقعى » يتغير بسرعة وباستمرار بعكس « الصورة البنائية العامة » التى تحتفظ فى العادة بخصائصها وملاعها الأساسية بغير تغيرات لفترات أطول من الزمن ، والتى تتمتع بدرجة عالية نسبيا من الثبات والاطراد . وقد يتاح لأحدنا أن يزور أحد المجتمعات التابعة نسبيا ثم يعود لزيارته بعد مرور عدة سنوات فيجد أن الكثيرين من أعضاء ذلك المجتمع قد ماتوا أو نزحوا عنه . بينما أضيف إليه أعضاء آخرون جدد إما بالولادة أو بالهجرة إليه من الخارج ، وأن العلاقات الاجتماعية بين الأعضاء الأحياء طرأ عليها كثير من التغير نتيجة لتغير الأدوار الاجتماعية التى يقومون بها وتغير المراكز الاجتماعية التى يحتلونها ، ومع ذلك فإن « أنواع » أو « أنماط » العلاقات لم تكند تختلف إلا قليلا جدا عما كانت عليه من قبل . أى أن « الصورة البنائية » ظلت ثابتة إلى حد كبير . وقد تتغير الصورة البنائية ذاتها فى بعض الأحيان بالتدريج أو بشكل مفاجئ كما يحدث فى حالة الثورات مثلا أو الغزو السبرى ، ومع ذلك يظل البناء متمسكا ومحتفظا بمعظم ملامحه الأصلية . والواقع أن مشكلة « الاستمرار » فى الوجود تعتبر

من أم المشكلات لهم البناء الاجتماعى . فالأمة والقبيلة والعشيرة والميقات أو المنظمات الكبرى - مثل «الأكاديمية الفرنسية» أو «الكنيسة الرومانية» - يمكن أن تستمر فى البقاء باعتبارها ترتيبا للأشخاص، رغم كل ما يطرأ على «الوحدات» التى تدخل فى تركيبها من تغيرات . فثمة إذن استمرار فى البناء الاجتماعى يشبه استمرار الجسم البشرى رغم تغير جزئياته باستمرار . «فالبناء السياسى للولايات المتحدة مثلاً يستوجب دائماً وجود رئيس للجمهورية . وقد يكون هذا الرئيس هو هيوبرت هوثر فى وقت من الأوقات و فرانكلين روزفلت فى وقت آخر ، ولكن البناء من حيث هو ترتيب أو تسليق يظل قائماً باستمرار» (١) .

وعلى أية حال، فلقد تعرضت نظرية رادكليف براون فى البناء الاجتماعى لكثير من النقد ومحاولات التعديل والتغيير والإضافة، وبخاصة من تلاميذه الذين أتاحت لهم الفرصة للقيام بدراسات حقلية فى كثير من المجتمعات الصغيرة واستطاعوا أثناءها أن يمتحروا المبادئ والأسس النظرية التى وضعها الأستاذ . ومن الطريف أن رادكليف براون نفسه لم يقم بدراسة حقلية واحدة ليدلل بها على صحة آرائه . فكتابه الأول عن «سكان جزر الاندمان» (٢) - وهو يعتبر أهم كتبه ولذا كان اسمه يرتبط به ارتباطاً وثيقاً - لا تظهر فيه كلمة «البناء الاجتماعى» على الإطلاق . ومع أن الكتاب دراسة للشعائر

(1) Radcliffe-Brown, *Structure and Function*, op. cit., p. 10.

(2) *The Andaman Islanders*, Cambridge 1922, The Free Press 1948.

وتفسيرها، فانه يعالج كثيرا من النظم الاجتماعية التي ترتبط بهذه الشعائر والطقوس . ولكن نظرية راد كليف براون عن البناء الاجتماعي لم تكن قد تبلورت في ذلك الحين . وهذا نفسه يصدق على دراسته للتنظيم الاجتماعي عند قبائل أستراليا ^(١) . إنما يعرض راد كليف براون نظريته في عدد من المقالات المتفرقة أهمها محاضراته « في البناء الاجتماعي » التي أشرنا إليها . أما تطوير مفهوم البناء الاجتماعي فيرجع الفضل فيه ، كما قلنا ، إلى تلاميذه المباشرين وغير المباشرين من أمثال ماير فورتن Mayor Forten وإيقانز بريتشارد E. E. Evans-Pritchard وريمووند فيرث Raymond Firth وغيرهم من علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع من أتباع المدرسة الوظيفية الذين يجمعون بين التعمق في النظرية الاجتماعية والقيام بدراسات حقلية مكررة .

— ٢ —

ويمكن تلخيص الانتقادات التي وجهت إلى نظرية راد كليف براون في مجموعتين رئيسيتين ، تدور الأولى منها حول اتساع تعريفه للبناء بحيث يشمل كل أنواع العلاقات الاجتماعية التي يمكن ملاحظتها في الحياة اليومية ، وتدور الثانية حول التفرقة التي يقيمها بين البناء الواقعي والصورة البنائية .

وربما كان الأستاذ إيقانز بريتشارد E. E. Evans-Pritchard أم من حل لواء معارضة رأي راد كليف براون في ضرورة اعتبار كل العلاقات الاجتماعية — بما فيها العلاقات الثنائية — داخلة في تكوين البناء الاجتماعي ،

(1) *The Social Organization of Australian Tribes: Oceania Monographs, No. 1, Melbourne 1931.*

وقد طُبعت أصول هذا الكتاب في الأصل في ١٩٣٠-١٩٣١.

وذلك على أساس أن مثل هذه النظرة الواسعة لا تفرق بين العلاقات التي تؤلف جزءاً جوهرياً في بناء المجتمع، وتلك التي يمكن إغفالها بسهولة دون أن يؤثر ذلك في فهمنا له .

ولم يفرّد إيفانز بريتشارد دراسة خاصة بما ليج فيها فكرة «البناء الاجتماعي» معالجة نظرية على ما فعل راد كليف براون، وإنما عرض للمشكلة في بعض فقرات مفردة من كتاب «الأنثروبولوجيا الاجتماعية» وفي الصفحات الأخيرة من كتابه عن «النوير» (١) ، ولكنها في مجموعها تكني لإعطائنا فكرة واضحة عن موقفه . ويعترف إيفانز بريتشارد ضراحة أن محاولته لتعريف البناء الاجتماعي لا بد أن تأتي غامضة وغير قاطعة، وأن ثمة كثيراً من التباين والاختلاف في الرأي حول هذه المسألة ، « وهذا أمر لا مفر منه ، لأنه لا يمكن تعريف مثل هذه المفاهيم الأساسية تعريفاً دقيقاً . بيد أنه يلاحظ في الوقت نفسه أنه « لا بد من وجود درجة معينة من الاطراد والاتساق في الحياة الاجتماعية وتوفر نوع من التنسيق في المجتمع ، وإلا استحال على أعضائه العيش معا . فالتناس لا يستطيعون في الواقع الانصراف إلى شغونهم إلا لأنهم يعرفون نوع السلوك الذي يرتقبه الآخرون منهم ، وكذلك أنواع التصرفات التي يتوقعونها من أنفسهم من الآخرين في مختلف مواقف الحياة الاجتماعية ، كما أنهم ينظمون نشاطهم تبعاً لقواعد مرسومة وحسب قيم معينة متعارف عليها . فهم يستطيعون التنبؤ والتكهن بالاحداث وبذلك يمكنهم ترتيب حياتهم بما يتفق ويتماشى مع حياة الآخرين . ولكل مجتمع صورة أو نمط معين يسمح لنا بأن نتكلم عنه على

(١) Evans-Pritchard, E. E., *The Nuer; A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, O. U. P. 1930, pp. 261-66.

أنه نسق أو بناء يعيش فيه أفرادهم ويتزولون على مستلزماته: واستخدام كلمة «بناء» ، بهذا المعنى يتضمن وجود نوع من التماسك والتوافق بين أجزائه على أى حال إلى الحد الذى يمكن معه تجنب التناقض الصارخ أو الصراع المكشوف—وأنه يتمتع بدرجة كبيرة من الديمومة والبقاء أكبر مما تحظى به معظم الأشياء العابرة السريعة فى الحياة الإنسانية ^(١) .

ومع أن هذا لا يعتبر تعريفاً بمعنى الكلمة لمفهوم « البناء الاجتماعى » فإنه يبين لنا العناصر الأساسية التى يعتقد إيثانز بريشارد أنها تدخل فى تكوين هذا المفهوم والى عرض لها أيضاً عرضاً سريعاً فى نهاية كتاب « التوير » . ويتضح من معالجته القصيرة للوضوع أنه يعتبر البناء الاجتماعى هو مجموعة العلاقات التى تقوم بين الزمر الاجتماعية التى تتمتع فى العادة بدرجة عالية من القدرة على البقاء والاستمرار فى الوجود . وهو بذلك يخرج من هذا المفهوم كل العلاقات السريعة والطارئة والمؤقتة التى تقوم بين الأشخاص فى مواقف معينة بالذات ثم تنتهى بانتهاء هذه المواقف ، كما يخرج الجماعات الصغيرة التى لا تستمر فى الوجود إلا فترة قصيرة من الزمن والى تخضع للتغير السريع .

فكأنه يفرق عن رادكليف براون إذن فى نقطتين أساسيتين: الأولى هى إنكاره دخول العلاقات الثنائية فى تكوين البناء الاجتماعى ، وذلك نظراً لسرعة تغير هذه العلاقات التى لن تبلى على أحسن الفروض إلا ببقاء هذين الشخصين ثم تنقسم بموتها أو موت أحدهما واختلافه ، والثانية عدم اعتباره الزمر الاجتماعية الصغيرة جزءاً من كونها فى البناء . فالأسرة التى تتألف من جيلين هما جيل الآباء وجيل الأبناء

(١) إيثانز بريشارد « الأنتروبولوجيا الاجتماعية » - الترجمة العربية (١٩٦٠)

لا تؤلف جزءا في بناء المجتمع لأنها لن تلتصق كوحدة اجتماعية متميزة بموت الوالدين أو زواج الأبناء وانفصالهم بالتالي عنها . أما الذي يدخل في تكوين البناء الاجتماعي فهو تلك الجماعات الكبيرة المتأسكة كالعشيرة أو القبيلة، فهي تستمر في الوجود أجيالا طويلة رغم كل ما قد يطرأ على مكوناتها من تغيرات، مثل موت عدد كبير من أعضائها أو هجرتهم عنها أو انضمام أعضاء كثيرين جدد إليها أو حتى زوال أجيال بأكملها ، ولكنها تظل مع ذلك محتفظة بكيانها وملاصها الأصلية وتفرعاتها وصلة هذه الفروع أو الأقسام أحدها بالآخرى ، أى أنها تعكس دائما نفس النمط من العلاقات الاجتماعية . فكان الأسرة لا تعتبر في نظر إيكهارت بريشارد جماعة بنائية لعدم تمتعها بالعلاقات الدائمة المتعددة أو المستمرة الثابتة من حيث هي جماعة . ولا يعنى هذا أن الأسرة أقل أهمية عنده في دراسة المجتمع من الجماعات البنائية . إذ ليس من شك في أنها « حامل أساسى جوهرى لحفظ البناء » باعتبارها الوسيلة المشروعة الوحيدة التي عن طريقها يولد الأشخاص في الوحدات الاجتماعية التي تتألف منها الأقسام البنائية ؛ كما أنه لا يعنى أن العلاقات البنائية والزم الاجتماعية التي تقوم بينها هذه العلاقات لا تتغير على الإطلاق ، إذ الواقع أن الانساق الاجتماعية المختلفة تتغير ولكن ببطء شديد مما يتيح للمجتمع الاحتفاظ بشخصيته وخصائصه الجوهرية المميزة .

والهم من هذا كله هو أن البناء الاجتماعي عند إيكهارت بريشارد يتألف من العلاقات الدائمة التي تقوم بين جماعات من الأشخاص ضمن نسق متكامل يضم هذه الجماعات كلها . وهو يقول صراحة في ذلك « إننا نؤكد أن البناء هو علاقة بين جماعات وليس بين أفراد »^(١) . والمقصود بالجماعة عنده « الأشخاص

(١) تارون ذلك بما يقوله رادكليف براون من أن البناء الاجتماعي يتألف من « الكائنات الإنشائية » ، صفحة ١٤ من هذا الكتاب .

الذين يعتبرون أنفسهم وحدة متمايزة عن غيرها من الوحدات وينظر إليهم أعضاء
الوحدات الأخرى بنفس هذه النظرة، كما تقوم بينهم جميعا التزامات متبادلة بفضل
عضويتهم في تلك الوحدة . وبهذا المعنى يعتبر القسم القبلي والبدنة وطبقة العمر
جماعات ، وليس كذلك الأقارب^(١) وبخاصة الأقارب الأبعدون الذين
لا تقوم بينهم التزامات وواجبات وحقوق محددة ، ولا يتصرفون في حياتهم
اليومية كوحدة متماسكة متعاونة .

كذلك يتطلب مفهوم البناء الاجتماعي ارتباط هذه الجماعات بعضها ببعض
ارتباطا وثيقا منظما بحيث تؤلف نسقا واحدا متماسكا . فالتوزيع الإقليمي
مثلا في القبيلة النويرية ليس مجرد تجمع عشوائى للوحدات السكنية بغير
ترتيب أو تنسيق ودون أن يكون هناك مبدأ عام يوجه هذه التجمعات .
كما أن هذا المبدأ لا يرتبط بالظروف الجغرافية فحسب ، بل وأيضا بالنظام
السياسى القبلى السائد هناك . فكل جماعة إقليمية تنقسم إلى عدد من الأقسام
التي تتحد فيها بينها لتواجه الجماعات الإقليمية المماثلة بحيث لا يمكن تحديد أى
وحدة منها إلا بالنسبة للنسق كله . وهذا يصدق على البدنة والعشيرة وطبقة
العمر ، إذ لا يمكن تحديد أى منها إلا بالإشارة إلى النساق التي تنتمى إليها .
والواقع أن الكتاب كله يدور حول هذه النقاط بالذات . ولذا كنا نحمد
إيثانز بريشارد بفتح الوحدات المكانية والقروية والسياسية التي ينقسم إليها
المجتمع النويرى وبين لنا ما يقوم بين هذه الوحدات من علاقات متبادلة ،
وكيف أن كلا منها ينقسم إلى وحدات بنائية أصغر تنفصل إحداها عن
الأخرى أو تتحد بغيرها تبعا لاختلاف المواقف الاجتماعية ، بحيث لا يمكن
فهم البناء الاجتماعى كله إلا بالنظر إلى ذلك المبدأ الذى يسميه بمبدأ « الانشقاق

(1) *The Anwar*, op. cit., p. 268.

والالتصام *Fission and Fusion* » وبحيث يصعب فهم أى وحدة اجتماعية متميزة إلا فى ضوء علاقاتها بالوحدات الأخرى المماثلة من ناحية ، وعلاقتها بالبناء كله من الناحية الأخرى .

ومؤدى هذا كله هو أن البناء الاجتماعى الكلى لاى مجتمع من المجتمعات عبارة عن نسق من الابدية المنفصلة للتميزة التى تقوم بينها ، رغم تمايزها وانفصالها ، علاقات متبادلة مثل البناء القرابى والبناء السياسى والبناء الاقتصادى . ويضم كل من هذه الابدية الجزئية عددا من النظم الاجتماعية التى تؤلف فيها بينها وحدة متماسكة متكاملة . ولن يتيسر فهم البناء الاجتماعى إلا بدراسة هذه الابدية الجزئية التى تتداخل وتتفاعل بعضها مع بعض . إذ ليس ثمة شك فى وجود علاقات متبادلة بين النسق الايكولوجى والنسق الاقتصادى مثلا ، على اعتبار أن الحياة الاقتصادية كلها تتأثر وتتحدد بالشروط والظروف الايكولوجية التى تحيط بالمجتمع . وهذا نفسه يصدق على العلاقة بين كل أنساق البناء الاجتماعى . وسوف نعالج هذه النقطة بالذات بالتفصيل فى الفصل الثانى حين نتكلم عن الوظيفة الاجتماعية والعلاقات المتبادلة بين النظم داخل البناء الاجتماعى . ولذا نكتفى هنا بأن نذكر أنه على الرغم من أن كتاب «النوير» هو فى الأصل دراسة للنسق السياسى ، فقد كان من المصعب فهم هذا النسق بعيدا عن بقية الأنساق التى تؤلف البناء الاجتماعى . وقد اعتبر ايقانز بريتشارد العلاقات القائمة بين الجماعات الإقليمية - وليس بين الأفراد - علاقات سياسية ، كما اعتبر القرية - وليس الأسرة أو حتى العائلة الكبيرة أو القسم القروى - أصغر وحدة سياسية . فعلى الرغم من أن القرية شبكة من الروابط القرابية فانها لا تؤلف وحدة قرابية متماسكة ، بل هى جماعة يمكن تحديدها عن طريق الإقامة والسكنى والمواطف المشتركة نحو بقعة معينة من

الأرض، كما أن تجمع الوحدات السياسية واتحادها، أو انقسامها وانشقاقها، يصحك فيها إلى حد كبير العوامل الإيكولوجية التي تتمثل في الظروف البيئية القاسية التي تدفع سكان القرية الواحدة، أي أعضاء الوحدة السياسية النواة، إلى التفرق في موسم معين من السنة لرعى ماشيتهم، واضطرارهم أثناء ذلك إلى الاندماج بدرجات متفاوتة مع جماعات أخرى من جيرانهم فيؤلفون بذلك وحدات اقتصادية وسياسية جديدة وهكذا. فكان إيثانزيريتشارد في هذه الدراسة التي سوف نعود إليها أكثر من مرة في الفصول التالية وفي الجزء الثاني من الكتاب لا يكتفي في محاولته فهم البناء الاجتماعي عند النوير بالكلام عن العلاقات بين الجماعات الإقليمية على أنها تؤلف النسق السياسي، والكلام عن العلاقات بين البدئات على أنها تؤلف النسق القرابي وهكذا، بل وجد أنه لا بد من التعرف على العلاقات بين هذه الانساق المختلفة وما بينها من تساند وظلني، على أساس أن نمعة نوعا من التوافق البنائي بين الانساق الاجتماعية في المجتمع الواحد. وهو توافق بين عبرات^(١).

(١) Ibid. pp. 264-265. - وبعض إيثانزيريتشارد نسبة المبدأ البنائي العام الذي يقوم عليه المجتمع النويري يقول: «النور شعب من رعاة الماشية شبه الرحل، يعيشون في السودان الجنوبي في إقليم تظلية حشائش السافانا والمستنقعات. ويتألف النوير من عدد من القبائل التي لا يجتمعها مما أي شكل من الرياسة أو أي نظام قانوني. ولذا فقد بدا له أن الموضوع الذي ينبغي الاهتمام به أكثر من غيره هو البحث عن المبدأ الذي يقوم عليه تكاملهم الدلي أو السياسي. وبعد كان من الواضح أن بساطة تقاضهم المادية تضطرهم إلى الاعتماد على يقيهم اعتمادا كبيرا، كما تضع من بعض نظامهم الإيكولوجي أن حياة الرعي في مثل تلك الظروف القاسية قد استقرت نوعا من النظام السياسي الواسع حتى يمكنهم الاحتفاظ بأسلوب حياتهم. ويقوم هذا النظام السياسي على نفس بناء القبيلة هناك. وقد بينت دراسة الجماعات المحلية المختلفة التي تنقسم إليها القبيلة النويرية أن كل وحدة منها ترتبط تمام الارتباط - من

ويتفق جمهور العلماء مع إيثانز بيرتشارد في ضرورة الاهتمام اهتماما خاصا بالعلاقات الثابتة التي تقوم بين الجماعات الكبرى وإفعال العلاقات المؤقتة والسريعة والتي تقوم عرضا بين الناس . ففكرة البناء الاجتماعي تتطلب ، كما يقول ريموند فيث Raymond Firth ، شروطا معينة بالذات . والكلمة ذاتها توحى الى الذهن معنى العلاقات المنظمة بين الأجزاء والكل ، وكذلك الترتيب الذي ترتبط بمقتضاه عناصر الحياة الاجتماعية أحدها بالآخرى على اعتبار أن البناء الاجتماعي نسق متكامل ^(١) . وتعتمد هذه العلاقات

== الناحية السالبة == بإحدى البدئات عل الرغم من أن معظم سكان هذه الوحدة المسكانية قد لا يتبعون إلى تلك البدئة ، كما أن كل البدئات هي في الحقيقة فروع لشيخة واحدة ، وعلى ذلك نكل قسم من الأقسام الإقليمية التي تنقسم إليها القبيلة يتناسق تماما مع فرع يتأخره من فروع هذه القبيلة المسيطرة ، بحيث يمكن تصور العلاقات القائمة بين مختلف أجزائه القبيلة — سواء في انقسامها أو اتحادها معا — والتصير منها في إطار من قيم القرابة والأخداق من أصل واحد « — انظر « الانثروبولوجيا الاجتماعية » ، صلتحي ١٥٠ و ١٥١ .

(١) يرض فيث هذه النقطة في كتابه الصغير *Human Types* بطريقة مبسطة فيقول : « الحياة في مجتمع معناه تنظيم مصالح الأفراد وتوجيه سلوكهم تجاه بعضهم البعض ومحاولة تصنيفهم إلى جماعات من أجل العمل المشترك ، وبذلك نستطيع أن نرى في العلاقات التي تقوم بينهم نوعا من التخطيط أو النسق يمكن أن نسميه « البناء الاجتماعي » . أما الطريقة التي تعمل بها هذه العلاقات بالفعل بحيث تؤثر في حياة الأفراد وطبيعة المجتمع ذاته فيمكن أن نسميها « الوطائف الاجتماعية » . وقد يمكن مقارنته بالبناء الاجتماعي والوظيفة الاجتماعية بعلم التشريح وعلم وظائف الأعضاء بالنسبة للكائن الحي ، ولأنه لا يمكن فصل الفردتين أحدهما عن الأخرى . فالمتأخر غير دقيقة لأن أفراد الناس الذين يكونون أي مجتمع يعرضهم أكثر حركة وأكثر تنقيدا من وحدات الخلايا ==

الاجتماعية بعضها على بعض وتؤلف كلها سلسلة واحدة متصلة على الرغم من أنها قد تتفاوت في درجات تعقدها. والمهم هنا هو أن هذه العلاقات تتسع بدرجة معينة من الاطراد والاستمرار. ولكن المشكلة هي اختيار نوع العلاقات الاجتماعية ودرجة الاستمرار والاطراد التي يجب أن تتسع بها هذه العلاقات الاجتماعية حتى يمكن اعتبارها جزءاً في البناء الاجتماعي^(١).

والواقع أن معظم الخلاف بين علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع ينشأ حول هذه النقطة بالذات. وأفضل مثل لذلك هو ما سبق أن ذكرناه من أن راد كليف براون يعتبر العلاقات الثنائية التي تقوم بين أفراد الأسرة علاقات بنائية تؤلف جزءاً في البناء الاجتماعي، بينما ينكر ايثانز بريتشارد ذلك إنكاراً شديداً. وعلى أي حال فقد أخذ كثير من العلماء على ايثانز بريتشارد نظريته الضيقة إلى البناء الاجتماعي حين قصر هذه الفكرة على العلاقات الدائمة القائمة بين الجماعات الكبرى أو الرئيسية في المجتمع، وذهبوا إلى أن العامل الرئيسي الذي يجب أن يؤخذ في الاعتبار هو مدى أهمية هذه العلاقات الاجتماعية بالنسبة للمجتمع ككل، وعنى التغيرات التي سوف تطرأ على صورة المجتمع وانخفضت هذه العلاقات الاجتماعية تماماً.

= في الكائن الحي - ومع هذا فقد يكون المقارنة فوائدها - انظر: Firth, R. - *Human Types*, Mentor Books, 1968, ch. IV, p. 82. السوية ونهر بمجلة «مطالعات في العلوم الاجتماعية» صيف / خريف ١٩٦٠ صفحات ٦٥ - ٨٤). قام باقرجة السيد / محمد محمود الشريفي وراجها الدكتور أحمد أبو زيد (الإشارة من ال الترجمة العربية ص ٦٥)

Id., *Elements of Social Organisation*, Watts, London 1961, pp. 39-81. (١)

ولعل أفضل من يمثل هذه النظرة هو الأستاذ ردفيلد Robert Redfield الذى يعرض هذا الرأى بطريقة شيقة فى كتابه «المجتمع المحلى الصغير» حيث يستشهد فى المحل الأول بالدراسة الحقلية التى قام بها منذ سنوات فى قرية شان كوم Chuan Kou ، كما يشير من حين لآخر لعدد من المجتمعات المحلية الأخرى التى قام بدراساتها غيره من العلماء والكتاب . ويذهب ردفيلد إلى أننا نستطيع أن نقوم بدراسة البناء الاجتماعى «فى ضوء أمرين: الأول هو أننا لن نهم بالعلاقات التى ليس لها إلا أهمية مؤقتة فحسب . فالصدقة القصيرة بين شخصين لا تدخل فى دراسة البناء الاجتماعى ، أما إذا وجدنا أن الصداقات على العموم تشيع فى القرية وتنعكس بعض الخصائص التى تميز كل علاقة تقوم بين اثنين من الأصدقاء ، فلا بد لنا فى هذه الحالة من أن نمى بتسجيل الخصائص النوعية لتلك العلاقات فى دراستنا للبناء الاجتماعى . وقد نستطيع أن نفيد من توقع الناس من مختلف الأعمار قيام الصداقات ، إن كان يوجد مثل هذا التوقع ، لتصرف على عناصر البناء الاجتماعى الثابتة المستمرة . والأمر الثانى هو أن نطبق مبدأ الأهمية على تلك العلاقات فتتخيل ما قد عسى أن يحدث للقرية لو اختفت أو تغيرت هذه العلاقة الاجتماعية أو تلك . وبذلك فقد نستطيع أن نحكم مثلا فى ثقة واطمئنان بأنه لو أزيلت تماما العلاقات المعقدة التى تقوم بين الزوج وزوجه أو بين الوالدين والأولاد من تلك القرية ، لظهر لدينا مجتمع مختلف كل الاختلاف . وهكذا نجد أن العلاقات التى تؤلف العائلة الصغيرة لها بغير شك أهمية بالغة تقتضى منا إدخالها فى دراسة البناء الاجتماعى . ولستنا سوف نردد من الناحية الأخرى إزاء إدخال العلاقات التى تقوم بين الإخصائى فى تجبير العظام ومرضا على الرغم من أن مجتمع شان كوم يعترف به ، إذ يمكن استبعاد تلك العلاقة على أساس أن اختفاء ذلك المنصر وحده من العناصر

المحددة لمر ك ذلك الشخص ان يؤدي إلى تغيير صورة المجتمع تغيير اجوهرى» (١). ومن هنا كنا نجد رد فيلد يدرس « سكان شان كوم على أنهم أشخاص يؤدون وظائف محددة ويقومون بأدوار مرسومة » ثم يدرس لنا « العلاقات المنظمة التي تقوم بين الخصائص التقليدية الجوهرية الدائمة لتلك الوظائف والأدوار كما تظهر بين هؤلاء الأشخاص» (٢) .

ولكن يبدو أن هذه المسألة ذاتها أوقعت رد فيلد وغيره في غير قليل من الحيرة . فهناك جماعات من الناس وأنماط من العلاقات الاجتماعية لا تمتنع بوجود دائم مستمر ، بل هي تظهر فقط في أوقات ومواسم معلومة كالجماعات التي تتألف من أجل القيام بطقوس وشعائر معينة في فترة معينة بالذات من كل عام ، فضلا عن الطقوس التي يماسها الناس في أوقات منتظمة كلما تراءى لهم ذلك أو كلما تطلبت الظروف ممارستها . والعادة أن الأشخاص الذين يؤلفون هذه الجماعات يتغيرون دائما . بينما تظل الأدوار والوظائف التي يقومون بها ثابتة في الأغلب . وقد تضاربت الآراء حول إذا ما كانت مثل هذه العلاقات والجماعات تعتبر علاقات وجماعات بنائية وتدخل في تكوين البناء الاجتماعي . ثم هناك الجماعات التي تتألف للقيام بأعمال معينة قد تكون بسيطة ولكنها تؤلف جزءا من تنظيم واضح مرسوم وتهدف إلى تنفيذ مهمة بارزة ، أو للتغلب على أزمة عامة ولكنها عارضة . فهل تعتبر هذه الجماعات أيضا جزءا من البناء الاجتماعي نظرا لأهمية الدور الحيوى الذى تلعبه في حياة

(١) انظر الفصل الثالث من كتاب

Redfield, R., *The Little Community*, Chicago, 1968

ترجم هذا الفصل ونشر بعنوان « المجتمع الصغير كبناء اجتماعي » (بمجلة دراسات العلوم الاجتماعية - صيف / خريف ١٩٦٠ صفحات ٨٥ - ١٠٦) قام بالترجمة
دور محمد أبو زيد ، والإشارة هنا إلى الترجمة العربية : صفحتي ٨٧ - ٨٨ .

(٢) انظر المرجع السابق : صفحة ٨٨ .

المجتمع ؟ لقد حاول كثير من علماء الاجتماع مثل ميرتون Merton وعلماء
الأنثروبولوجيا مثل ردفيلد نفسه الإجابة على مثل هذه الأسئلة بالاتجاه إلى
فكرة جديدة يحوطها كثير من القموض، وهي التفرقة بين الجانب الكامن أو الخفى
للبناء الاجتماعى كقابل للجانب الثابت أو الظاهر، واعتبروا مثل هذه الجماعات
أمثلة لذلك البناء الاجتماعى الكامن . ولكن معظم كلامهم فى هذه النقطة غامض
وغير دقيق ، وسوف نعود إليها على أية حال بشئ من التفصيل فيما بعد، خاصة
وأن معظم هؤلاء العلماء يرفضون أن يعتبروا بعض الجماعات التى تتألف
تلقائيا وتظل فترات طويلة من الزمن جزءا من البناء الاجتماعى كما هو شأن
جماعات الأطفال الذين اعتادوا اللعب معا ، وتجمعات الشباب لتفزية أوقات
الفراغ^(١) . فمع أن غياب هذه التجمعات لن يودى إلى تغيير جوهرى فى
صورة المجتمع بما يسهل أمر إبعادها من دراسة البناء الاجتماعى ، فانها تنكس
أنماطا معينة ودائمة من السلوك ومن العلاقات .

والملاحظ على العموم هو أن معظم العلماء الذين يكتبون عن « البناء
الاجتماعى » يقصرون دراستهم على العلاقات الدائمة القائمة فعلا بين الجماعات التى
ينقسم إليها المجتمع . بيد أن ثمة اتجاهًا آخر يرى أصحابه أن العلاقات الاجتماعية
القائمة بالفعل بين الناس تمثل ناحية واحدة من البناء الاجتماعى ، وأن مفهوم
البناء يتضمن بالإضافة إلى ذلك العلاقات المتوقعة أو حتى العلاقات المثالية ،
على أساس أن الذى يعطى المجتمع صورته فعلا ويجعل الأفراد يؤدون
أدوارهم الاجتماعية ويقومون بنشاطهم الاجتماعى المرسوم هو ما
يتوقعه المرء من غيره من الناس أو ما يعتقد أنه يجب أن يصدر عن الغير .
فلكى تسير الحياة الاجتماعية فى طريقها ، ولكن يقوم البناء الاجتماعى

على أسس قوية لا بد أن يكون لدى أعضاء المجتمع فكرة واضحة عما يجب عليهم أن يتوقعوه بعضهم من بعض حتى يمكنهم أن يرتبوا حياتهم على هذا الأساس^(١). وهذا معناه في النهاية ضرورة إدخال نظام القيم باعتباره عاملاً هاماً في توجيه أفعال الناس والتحكم في علاقاتهم بعضهم ببعض ، إذ لا بد لنا من أن ننظر إلى البناء الاجتماعي ليس على أنه نسق من العلاقات أو أنواع الروابط الموجودة بين الناس وأفعالهم فحسب ، بل وأيضاً على أنه نسق من المعايير . أى أنه يمكن اعتبار البناء الاجتماعي جزءاً أو مظهراً هاماً لما يمكن تسميته بلسق القيم ، ولكنه لا يؤلف ذلك النسق كله . ومن الضروري أيضاً أن ندرك أن توقعات الناس عن تحقيق هذه المعايير ترتبط بلسق المعايير الخلقية ذاته وإن كان يمكن تمييزها عنه . وما دمنا لانتظر الآن إلى البناء الاجتماعي على أنه مجموعة من العقد (أى الناس) التي تضمها جميعاً خيوط السبيج الاجتماعي (أى العلاقات الاجتماعية) وإنما ننظر إليه على أنه مجموع الحالات الذهنية الأساسية المترابطة التي تتعاك بسلوك الأفراد بعضهم إزاء بعض ، فقد يحسن بنا أن ندخل فيه الأمور المثالية والمرغوب فيها والمتوقعة ، بالإضافة إلى تلك التي تحققت بالفعل^(٢) . فواضح إذن أن الحياة الاجتماعية لا تتظم بدون توفر درجة معينة من الاتساق والاطراد والتوافق ، وأنه لا بد من وجود أنماط معينة من القواعد وأنواع معينة من القيم تتحكم في أنماط السلوك بحيث يمكن للفرد أن يتوقع من الآخرين سلوكاً معيناً بالذات في موقف معين بالذات ، لأن هذا السلوك تمليه تلك القواعد

(١) Firth, *Social Organisation*, op. cit. p. 30

(٢) رديفيلد : المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٠٠

والقيم كما يقضى الفعل إليها . ولولا هذه الأنماط لما أمكن الكلام عن البناء الاجتماعى . ولكن مع أهمية هذه القيم والمثل والتوقعات فلا يمكن الاكتفاء بها فى دراستنا للبناء الاجتماعى . بل إنه لا يمكن - على ما يقول فورت - أن نعتبر هذه الأنماط المثالية أهم جزء فى الحياة الاجتماعية ، لأن ذلك سوف يعنى أن السلوك الواقعى الصادر من الأفراد ليس شيئا أكثر من انعكاس للمعايير والمقاييس المقررة اجتماعيا . وعلى أى حال فإن مفهوم البناء الاجتماعى ليس سوى أداة تحليلية لفهم سلوك الناس فى الحياة الاجتماعية . فالهم هنا ليس هو الأنماط المثالية ، بل هو فى المحل الأول أنماط السلوك والنشاط الواقعية التى لولا وجودها لما كان المجتمع على الصورة التى هو عليها ^(١) .

- ٤ -

أما الانفعادات التى وجهت إلى التفرقة التى يقيمها راد كليف براون بين البناء الواقعى والصورة البنائية أو البناء الصورى فقد تولاها عدد من علماء الأنثروبولوجيا مثل الأستاذ فورتيس *Meyer Fortes* ، وبعض علماء الاجتماع وبخاصة العلماء الفرنسيين وأهمهم جميعا الأستاذ جيرفيتش *George Gurvitch* . ولقد سبق أن ذكرنا أن راد كليف براون يقيم هذه التفرقة على أساس استمرار البناء الاجتماعى فى الزمن وبخاصة فى المجتمعات التى تتمتع بدرجة عالية من الثبات والاستمرار ، وذهب فى ذلك إلى أن البناء الاجتماعى الواقعى ، أو البناء من حيث هو حقيقة مشخصة وموجودة بالفعل ، يتجدد باستمرار نتيجة للولادة والموت والهجرة ، أى نتيجة لإضافة أعضاء جدد إلى المجتمع أو انفصال بعض أعضائه عنه ، وكذلك نتيجة لتغير العلاقات القائمة بين الأعضاء . أما الصورة البنائية فهى أكثر ثباتا واستمرارا فى الزمن ، أى أنها

لا تتغير إلا تدريجياً ويبطئ شديد جداً . والظاهر أن راد كليف براون في محاولته إقامة هذه التفرقة التي يعتبرها معظم العلماء تفرقة مصطنعة خاطئ بين عدة مفهومات « للزمن » ، فلم يفرق - كما يقول فورتيس ^(١) - بين « الزمن » باعتباره مجرد « فترة » أو « مدة » duration لادخل لها في بناء الأحداث الاجتماعية أو التنظيم الاجتماعي على الرغم من أن هذه الأحداث تقع في « فترة » زمنية معينة ، و « الزمن » باعتباره استمراراً continuity له علاقة ببناء الأحداث بحيث لا يمكن فهم هذه الأحداث إلا بالإشارة إليه كما هو الحال بالنسبة إلى التنظيمات الاجتماعية التي تحتفظ بكيانها وبخصائصها العامة لعدة أجيال . ففي الحالة الأولى ، نجد أن ثمة أموراً كثيرة تحدث في الحياة اليومية وتستغرق فترة من الزمن مثل المحادثات العادية التي تجري بين الأصدقاء وكثير من النشاط اليومية ، بل وبعض الطقوس التي تلازم الولادة مثلاً أو الختان وما إليها . فعلى الرغم من أن بعض هذه الأحداث والوقائع يستغرق فترة طويلة من الزمن ، فإنها لا تتحدد في الحقيقة ولا تكتسب معناها أو خصائصها الجوهرية بوقوعها في زمن معين بالذات ، وإنما هي تمارس في كل وقت وكما دعت الظروف لذلك . وعلى العكس من ذلك النشاط التي ترتبط بالضرورة بفترة زمنية محددة بالذات ^(٢) ، وكذلك بعض التنظيمات الاجتماعية والجماعات المتناسكة المتكاملة كالعشيرة أو البدنة في المجتمع الثابت

Fortes, M., "Time and Social Structure : An Ashanti Case (١) Study", in Fortes (ed) : *Social Structure : Studies Presented to Radcliffe - Brown*, O.U.P. 1949, pp. 54 - 84.

(٢) مثل خروج نهضات البدو للرعى في الصحراء في فصل معين بالذات من فصول السنة ثم العودة إلى مواطنهم الأصلية في وقت معين أيضاً حيث يقومون بزراعة الأرض ، مما يتطلب منهم الإقامة والاستقرار لفترة محددة قبل أن يبدأوا الرحيل من جديد .

المجانس التي يصحتم أن يكون لها استمرار في الزمن هو الذي يعطيهما خصائصها المميزة التي تحتفظ بها رغم ما قد يطرا عليها من تغيرات جوهرية. ثم هناك أخيراً « الزمن » الذي يعبر عن العمليات النشئية أو التكوينية genetic أو عمليات التقدم والنمو ، ويرتبط بذلك التغيرات التي تحدث في المجتمع ضمن إطار محدد من الاستمرار. ويظهر ذلك بشكل واضح فيما يتعرض له المجتمع من حالات الزيادة أو النقصان، كما هو الشأن في التغيرات السكانية التي يرتب عليها تغيرات جوهرية في البناء الاجتماعي على ما يحدث في الهجرات مثلاً. فالزمن بهذا المعنى « زمن -بثائي- » له أثره القوي في بناء المجتمع لأنه يمثل تغيراً هاماً فيه^(١)

(١) Fortes, *Ibid.* pp.54-5 - ولعل خير من درس لنا الزمان البثائي هو إيانز بريشارد في كتابه من « التوير ». في هذا الكتاب بين لنا كيف أن التوير بصورن التغيرات الطبيعية مواكب تنحد مرور الزمن ، وكيف أن هذه المواكب تعكس العلاقات البثائية القائمة بين الجماعات المختلفة التي تنقسم إليها القبيلة . فالأعمال اليومية التي يقوم بها الناس هي التي تحدد الوقت ، أما فترات الزمن الكبرى فتتأثر بخاصتها البثائية. وعلى ذلك نجد أن توقيت الأحداث يعتبر ما يتم بالإشارة إلى طبقات العمر التي يترتب كل الذكور على بعضها في جماعات متساكة على أساس التقارب السري . وتتكون طبقة جديدة من هذه الطبقات كل حوالي عشر سنوات . وهذا مماثل أن الفترات التي تفصل بين الأحداث لا تقاس باستخدام التصورات الزمنية بالمعنى المفهوم لنا ، وإنما تقاس بالإشارة إلى البعد البثائي أو الاختلافات الاجتماعية التي تقوم بين الجماعات المختلفة . وهكذا يجب التمييز التاريخ بينهم تسلسل الأنساب عندهم ، ويتناسب مع التسلسل تناسباً طردياً مع حجم الجماعة القرابية بحيث يمكن القول أن الزمان هو انعكاس للوحدات التي تؤلف البناء الاجتماعي ، وأن كل حدث من الأحداث الهامة له مكان معين في ذلك البناء . وعلى النعوم ، فإنه يمكن القول أن الزمان عند التوير ليس إلا تصوراً للبناء الاجتماعي ، كما أن حساب الوقت

والبناء الاجتماعى عند فورتيس كل متميز متكامل ، ولكن يمكن تحليله فى ضوء المفاهيم المناسبة وباستخدام الأدوات الملائمة إلى « أجزاء » يقوم بينها نوع من الترتيب المنظم فى الزمان والمكان . وليس ثمة شك فى أن ما يعتبر « كلا » فى موقف معين يمكن أن يعتبر « جزءا » من « كل » فى موقف آخر ، كما يمكن تحليله إلى نوع من الترتيب الذى يتألف من أجزاء أقل تعقدا^(١) . ولكن المهم فى المسألة ليس هو تحديد « الأجزاء » والعلاقات القائمة بينها ، بل الكشف عن المبادئ التى تحكم الترتيب البنائى ، وتفسير القوى التى تعبر عن هذه المبادئ .

وترجع معارضة فورتيس للتفرقة بين نوعى البناء الاجتماعى إلى اعتقاده أن البناء شىء لا يمكن ملاحظته مباشرة فى « الواقع الملموس » ، وأن الوسيلة الوحيدة لاكتشافه ومعرفة فى الاستقرار والمقارنة والتحليلات التى تقوم على الأحداث الاجتماعية البسيطة التى تتخذ فيها التنظيم *institutions* والتنظيمات *organisations* والعادات الاجتماعية أشكالاً مختلفة . فحين يحاول الباحث الاجتماعى أمر الأنثروبولوجى وصف البناء ، فإن ما يفعله فى واقع الأمر هو دراسة المبادئ العامة المجردة بعد استخلاصها من ذلك الخليط المعقد المكون من شتى أنواع السلوك والمشارع والمعتقدات التى يتألف منها نسج الحياة الاجتماعية الواقعية .

== يتم فى الحقيقة عن طريق استحضار ماضى العلاقات الاجتماعية التى تقوم بالفصل بين جسيمات الأشخاص . فالزمن يخلق الوقت بالرباط الموجود بين العلاقات أو الصلات الاجتماعية وليس بين الأحداث » . انظر فى ذلك كتاب أمانو بريشارد *The New , op. cit. Ch. III* وكذلك كتابه : « الأنثروبولوجيا الاجتماعية » . صفحات ٥٢ - ٥٤ من الترجمة العربية (١٩٦٠) .

(١) قد يمكن أن تعتبر الأسرة على أنها كل متكامل ومتميز حين تؤخذ فى ذاتها ، ولكنها تعتبر جزءا يدخل فى تكوين كل آخر أكبر منها هو البدلة ، كما أن البدلة ذاتها يمكن اعتبارها جزءا من « كل » أكبر منها هو العشيرة وهكذا .

ولكن المشكلة الحقيقية هنا هي أنه في دراسة البناء الاجتماعي نواجهنا دائماً « أجزاء » وعلاقات شديدة التنوع والاختلاف . وبعض هذه « الأجزاء » والعلاقات توجد وتكرر في كل المواقف التي يظهر فيها النظام أو التنظيم الذي ندرسه ، بينما لا يظهر البعض الآخر إلا بطريق المصادفة والعرض . ويعتبر فورتيس الفئة الأولى من هذه « الأجزاء » والعلاقات عناصر ثابتة دائماً وعلى ذلك فإن وجودها يدل على « وجود حالة استمرار في البناء » ، وذلك على عكس الفئة الثانية التي تتغير بتغير المواقف أو تختلف بمرور الزمن وبذلك فإنها تعني فقط « وجود حالة نمو أو تغير في البناء » . مثال ذلك أن المدينة عند التالزي Talenzi الذين درسهم فورتيس تنقسم إلى أقسام segments محددة تحديداً دقيقاً بحيث يمكن تتبع مبدأ الانقسام بكل دقة خلال فترة طويلة جداً من الزمن . فهذا إذن مبدأ ثابت لا يكاد يتغير في البناء القبلي هناك . ولكننا نجد في الوقت ذاته أن عدد هذه الأقسام يتغير من قبيلة لأخرى ، بل ومن وقت لآخر في القبيلة الواحدة تبعاً لزيادة عدد أفرادها أو وقوع خلاقات داخل القسم الواحد مما يضطر بعض أعضائه إلى الانفصال وتكوين قسم مستقل وهكذا . فهذا إذن عنصر متغير ، ولكنه في الوقت نفسه عنصر هام في البناء لأنه يختلف اختلافاً كبيراً عن الأحداث الجزئية المألوفة التي تحدث في الحياة اليومية والتي لا يعتبر « الزمن » عاملاً جوهرياً فيها ، وبذلك لا تدخل في البناء الاجتماعي على ما رأينا .

وعلى العموم ، فإن الملامح الثابتة المتكررة تظهر دائماً إلى العناصر الجوهرية أو الأساسية في البناء ، بينما قد تشير الملامح المتغيرة أحياناً إلى ما هو عرضي واتفاقي نحسب . فمن نظام المهر السائد في كثير من المجتمعات الإفريقية نجد

أن انتقال الهدايا من أهل العريس إلى أهل العروس يعتبر مظهرًا ناجيًا، وبالتالي عنصرًا أساسيًا لقيام نظام الزواج وإثبات حق الأبوة. ولكن في الوقت نفسه يختلف نوع الهدايا ومقدارها اختلافًا كبيرًا ليس فقط من مجتمع لآخر بل وفي المجتمع الواحد، ومن هنا كان كثير من العلماء الذين يعتبرون المهر وطريقة دفعه لأهل العروس أحد عناصر البناء الاجتماعي لايديون أهمية كبيرة لنوع المهر أو مقداره على اعتبار أنها أمور عرضية. ولكن هذا لا يصدق في كل الأحوال ^(١).

* * *

ويقف جيرفيتش Gurvitch من التفرقة بين نوعي البناء الاجتماعي موقفًا يشبه إلى حد كبير موقف فورتيس. فهو يرفض الفكرة من أساسها، بل إنه يذهب إلى حد اتهام رادكليف براون بأنه يستخدم اصطلاح « البناء الواقعي أو المشخص » لكي يتفادى الالتجاء إلى فكرة « الظواهر الاجتماعية الكلية » التي قال بها كثير من علماء الاجتماع الفرنسيين وبخاصة مارسيل موس Marcel Mauss، كما أنه يستخدم اصطلاح « الصورة البنائية » ليهرب من

(١) هذه النور مثلًا يشتم أن يدهم المهر من الأبقار، ولكن كثيرًا ما يدهم الزجل القدير مهر عروسة من الماعز. وفي هذه الحالة يصر الناس من ذلك على تسمية الماعز «أبقارًا» حتى يظل التوافق مع المثال الاجتماعي قائمًا. والمهر المثال عند النور هو أريعون بقرة، ولذا نجد أنه في الحالات التي يعجز فيها العريس وأهله عن دفع أكثر من عشرة بقرات مثلًا تختار البقرة الواحدة مساوية لأربع بقرات حتى يتم ذلك التوافق مع المثال الاجتماعي أيضًا. باختلاف نوع المهر ومقداره لئلا يؤثر على الناحية التالية التي يتسك بها المجتمع.

مواجهة المشكلة الرئيسية، وهي أن مفهوم « البناء » يتضمن في الحقيقة كل ما يتعرض له « البناء » من تفكك وانحلال، وكذلك محاولة إعادة تركيب ذلك البناء من جديد، هي كلها عملية واحدة مستمرة ومتصلة وتؤلف مظهرا هاما من مظاهر المجتمع الحي (١). والواقع أن جيرفيتش يرى أن « فكرة البناء الاجتماعي » ذاتها ليست إلا ستارا يخفى وراءه كثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على السواء في محاولتهم تحليل الحياة الاجتماعية، لأن المشاهد أن معظم هذه الدراسات انتهت بأصحابها إلى تحويل « الحقيقة الاجتماعية » إلى كومة من العلاقات الاجتماعية أو « الاتصالات » - كما يسميها ليفي ستروس - Lévi-Strauss - والأدوار والقوانين والنماذج والقيم التي يصعب التعرف عليها والتأكد من صحتها مثلما يصعب التعرف على مبدأ تكاملها في أي وحدة اجتماعية واقعية (٢).

ولكن على الرغم من هذا كله، فإن جيرفيتش يعتقد أن فكرة البناء الاجتماعي تسد كثيرا من « الحاجات المشروعة » وتحل كثيرا من الصعوبات التي اعترضت تقدم علم الاجتماع، مثل ذلك التقسيم الخاطئ الذي وقع فيه العلماء الفرنسيون بوجه خاص، ثم من بعدم عدد كبير من العلماء الأمريكيين، وهو تقسيم علم الاجتماع إلى استاتيكا اجتماعية وديناميكا اجتماعية. إذ يعتقد جيرفيتش أن هذا التقسيم ألحق كثيرا من الأضرار القادحة بالعلم، لأنه يتجاهل أن البناء الاجتماعي عملية مستمرة تتمثل في الحركة الدائمة المتصلة لتفكك العلاقات الاجتماعية ثم إعادة تركيبها. كذلك يساعد استخدام مفهوم البناء

(١) Garvitch, G., „Le Concept de Structure Sociale“; *Cahiers Internationaux de Sociologie*, xix, 1955, p. 6.

Ibid., pp. 4 - 6 (٢).

الاجتماعى على التخلص من النزعة الثقافية لدراسة المجتمع ، وهى النزعة التى سادت على الخصوص الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، وكانت تستهدف دراسة الثقافة فى ذاتها بمعزل عن العلاقات الاجتماعية القائمة فى المجتمع ، أى بمعزل عن المجتمعات والشعوب التى تصبوغها وتصبغها ثم تستخدمها (١) . ومع أن مفهوم البناء الاجتماعى لا ينفصل تماما استخدام الثقافة والعناصر الثقافية السائدة فى المجتمع - سواء أكانت هذه العناصر الثقافية أصيلة فى المجتمع أو مستعارة أو مجلوبة من مجتمع آخر

(١) المقصود بالثقافة هنا - حسب تعريف تايلور Tylor - هو ذلك الفكر المركب الذى يشمل المعرفة والمعتقدات والقيم والأخلاق والتقاليد والعرف وكل المعتقدات والعادات الأخرى التى يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو فى مجتمع . والنزعة الثقافية فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا كانت تقصر اهتمامها على دراسة ملامح الثقافة فى المجتمع ، أو الثقافة فى أطلالها ومهومها ، وهذا معناه الاكتفاء فى النهاية بدراسة العادات والعرف والتقاليد وما إلى ذلك . ومثل هذه الدراسة تميل إلى أن تتخذ طابع السرد والوصف البسيطين ، وذلك بمكس الحال فى الدراسات التى تهتم بالبناء الاجتماعى فهى توجه معظم جهودها إلى تحليل العلاقات القائمة بين التزم الاجتماعى التى ينقسم إليها ذلك المصطلح على ما ذكرنا من قبل . وإذا كانت هذه الدراسات تعتمد - ولا بد لها أن تعتمد - على العادات والتقاليد وطرائق السلوك وتصرفات الناس وأفعالهم فى حياتهم اليومية ، فإنها لا تقف عند حد تسجيل ووصف هذه الظواهر الثقافية ، بل هى تتخذ منها العناصر البسيطة الأولية أو المادة الخام التى تبني عليها تحليلاتها للعلاقات الاجتماعية المجردة . وهذا معناه أن دراسة البناء الاجتماعى تتطلب درجة معينة من التجريد لا نجد فيها فى الأبحاث التى تقتصر على دراسة الثقافة ومظاهرها . ومن ناحية أخرى نجد أن النزعة الثقافية فى دراسة المجتمع تتباعد اعتقادا كبيرا على التفسيرات السيكلولوجية والتاريخية لرد مظاهر الثقافة إلى أسرارها الأولى ، وذلك بمكس الحال فى الأبحاث التى تهتم بدراسة البناء الاجتماعى ، فهى لا تنكاد تلبأ إلى أى علم =

فانه ينظر إليها في ضوء الحياة الاجتماعية الكلية ولا يهتم إلا بالدور الذي تلعبه في حفظ وتدعيم التوازن الاجتماعى^(١)

وعلى أية حال، فان جيرفيتش يعتقد أن مفهوم البناء الاجتماعى يلعب فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية نفس الدور الذى تلعبه فكرة الجشطالت Gestalt فى علم النفس . ويمكن تلخيص هذه الفكرة فى أن « الكل » ليس مجرد مجموع العناصر التى يتألف منها ولكنه لا يوجد مع ذلك بدونها ، وأن إدراك « الكل » يسبق إدراك « الأجزاء » التى تدخل فى تكوينه . ومن هنا يذهب جيرفيتش إلى أن إدراك « الكل الاجتماعى » بكل تعقيداته أسبق على إدراك العناصر التى تكونه، مثل التجمعات المختلفة والطبقات وطرائق تقسيم العمل والتشريعات الاجتماعية والمثل والقيم وما إليها . وعلى ذلك فلا بد من التمييز بين البناء ومكوناته على الرغم من أن البناء لا يستغنى عن هذه المكونات ولا يقوم بدونها، كما أنه يجب التمييز بين البناء ومجموعة

غير الاجتماع نفسه ، أو تعتمد على غير التصورات والمفاهيم الاجتماعية، وهى بذلك تفسر النظم والظواهر الاجتماعية فى ألفاظ وحدود اجتماعية بحتة . - راجع فى ذلك كتابنا عن « تايلور » ، (مجموعة نواحي الفكر الغربى - دار المعارف ١٩٥٨ . صفحات ٤٩-٥٣) . انظر أيضا مقالنا عن « الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع » مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، المجلد العاشر ١٩٥٦ . صفحات ٨٥ - ١٠٠) .

(١) Garvitch; op. cit. pp. 6-9 . وهذا الموقف الذى يقفه جيرفيتش يتفق بالمعنى مع التقليد الذى وضعه دوركايم فى كتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » والذى تتمسك به المدرسة الفرنسية، أو على الأصح أنماج دوركايم فى فرنسا ، ولذا كنا نجد أن التقارب واضح بين هؤلاء العلماء الفرنسيين من جهة والعلماء الأنثروبولوجيين الذين يمتنون بدراسة البناء الاجتماعى من الجهة الأخرى .

الظروف والملاسات الاجتماعية التي تحيط بالمجتمع على الرغم من أنها هي أيضا تدخل في تكوين البناء . وهذا معناه بقول آخر أننا لا نستطيع أن نزل البناء عزلا تاما عن مكوناته أو عن الظروف الاجتماعية ولأن نوجد بينها تاما . فمع أن الظروف التي تلبس ظهور بعض أنواع النشاط الاجتماعي — مثل ظهور إحدى الحركات الثقافية أو بعض الأحداث السياسية أو الدينية — قد تتغير دون أن يؤدي ذلك إلى حدوث تغيرات جوهرية في البناء الاجتماعي نفسه ، فتحة ظروف اجتماعية أخرى قد تؤدي إلى تفكك البناء أو حتى إلى « انفجار » بعض أجزائه ، كتلك الظروف الاجتماعية والسياسية التي كانت تسود في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر والتي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية بكل ما ترتب عليها من تغيرات هائلة في البناء الاجتماعي الكلي هناك^(١) .



وتجسد هذه الأفكار صدى عميقا في إحدى مقالات الأستاذ ليفي سروس Claude Lévi - Strauss التي يحالج فيها فكرة البناء الاجتماعي ويقف فيها موقف المعارضة الصريحة لرأى رادكليف براون في التفرقة بين البناء الواقعي والصورة البنائية^(٢) . وبينى ليفي سروس نقده على أساس أن

(١) Ibid; pp. 11 - 13.

Lévi - Strauss, C., "On Social Structure" in Kroeber (ed) (٧).
Anthropology Today, Chicago 1960, pp. 524 - 553
 وقد ترجم المؤلف هذه الدراسة إلى الفرنسية ونعنها في كتابه *Anthropologie Structurale*, Plon.
 Paris 1968, pp. 308 - 53 وقد تعرض ترجمة عربية لهذه الدراسة بعنوان « في البناء »

مفهوم البناء الاجتماعي يختلف كل الاختلاف عن الواقع التجريبي وإن كانت له صلة قوية بالنماذج التي تقوم على هذا الواقع نفسه . والحقيقة أن ليثي ستروس يأخذ على راد كليف براون منهجه التجريبي الذي يمتنع من التمييز بين البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية التي يمكن ملاحظتها مباشرة في الحياة اليومية بحيث يظهر البناء الاجتماعي في كتاباته وأعماله كما لو لم يكن « يختلف أبداً عن الإطار الكلي للعلاقات الاجتماعية » . وحتى في تفرقه بين البناء الواقعي والصورة البنائية فإنه كان يقصر « هذه الفكرة الأخيرة على النظرة التاريخية إلى البناء الاجتماعي » . يضاف إلى ذلك أن « مزج البناء الاجتماعي بالعلاقات الاجتماعية أغراه بالنزول إلى أبسط أشكال تلك العلاقات، وهي العلاقات التي تقوم بين شخصين »^(١)، وهي نفسها العلاقات التي يفرض ليثي ستروس مع كثيرين غيره من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا إدراجها في مفهوم البناء الاجتماعي .

وواضح أن ليثي ستروس وجيرفيتش يرددان فقط الاعتراضات والانتقادات التي أثارها فورتيس على نظرية راد كليف براون، ولكنهما أعادا صياغة هذه الانتقادات في حمل وتراكيب غامضة إلى حد كبير جداً بحيث يختار القارئ في كثير من المواضع في المعنى الذي يريده كل منهما . ويزيد من هذا الغموض أن كلا منهما يستخدم اصطلاحات جديدة لا يبين

١٦-٦٤) . قام بالترجمة السيد أحمد سامي عبد الحسن وراجها الدكتور أحمد أبو زيد .
 = الاجتماعي (مجلة : مطالعات في العلوم الاجتماعية . صيف - خريف ١٩٦٠ . صفحات ٤٥ و ٤٦ من الترجمة العربية .
 (١) ليثي ستروس . المرجع السابق . صفحات ٤٥ و ٤٦ من الترجمة العربية .

بالضبط ماذا يقصد بها . ولكن المهم هنا هو أن كل الكتاب الذين اعترضوا على التفرقة المصطنعة التي أقامها رادكليف براون بين نوعي « البناء » كانوا يأخذون في اعتبارهم أن مفهوم الكلمة ذاتها يتضمن درجة عالية من التجريد لا تتوافر في الأحداث الواقعية ولا حتى في العلاقات الاجتماعية التي يلاحظها بطريق مباشر الباحث الاجتماعي أو الباحث الأنثروبولوجي أثناء إقامته في المجتمع . ومن الانصاف أن نقول إنه إذا كان البناء الاجتماعي لا يظهر في كتابات رادكليف براون كشيء متميز عن الإطوار الكلي للعلاقات الاجتماعية بحسب تعبير ليفي ستروس — فليس ثمة شك في أنه كان يؤكد دائما أن البناء ليس مجرد مجموع هذه العلاقات ، وإنما هو شيء أعلى منها رغم ارتكازه عليها ، كما أنه يحتاج لدرجة معينة من التجريد .

— ٤ —

ولقد أثير أثناء هذه المناقشات كثير من المسائل المتعلقة بالطريقة التي يمكن اتباعها في دراسة وتحليل الأبنية الاجتماعية، وبخاصة فيما يتعلق بمسألة استخدام الإحصائيات . فلقد درج علماء الأنثروبولوجيا في دراستهم للبناء الاجتماعي على تجنب الإحصائيات والأرقام والتعبير عن الحقائق الاجتماعية في حدود وألفاظ كمية على ما يفعل علماء الاجتماع في دراستهم للظواهر الاجتماعية في المجتمعات الحديثة المتحضرة . ولكن هذه النظرة التقليدية التي كانت سائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن أخذت تتغير تدريجيا وبخاصة في السنوات العشرين الأخيرة، وذلك بعد أن أخذ كثير من العلماء يزاجون بين الدراسات الكيفية الوصفية والدراسات الكمية، على أساس أن هناك مطلومات وحقائق كثيرة لا يمكن فهمها فهما دقيقا إلا عن طريق الإحصاء والاستعانة بالمناهج الرياضية .

ويعتبر فورتيس أيضا من أوائل العلماء المحدثين الذين وجهوا الانظار إلى هذه النقطة . وقد ركز عليها تركيزا شديدا وتبعه في ذلك عدد من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا وأمريكا . ففي مقاله الذي سبق الإشارة إليه ، نجده يؤكد أن السلوك الإنساني في مظاهره الجماعية يمدنا بفهمين من المعلومات أو الحقائق : حقائق لها دلالات كمية تشير إلى الحجم أو المقدار (مثل مقدار المهر الذي يدفع فضلا للعروس، واتساع نطاق القرابة، وعمق البدنة مقدراً بعدد الأجيال التي تفصل بين الاعضاء الأحياء ومؤسس البدنة الأصلي، ومدى اتباع ومراعاة إحدى القواعد القانونية أو التعاليم الخلقية ، وما إلى ذلك من العلاقات الاجتماعية التي قد تحتاج إلى القيام بالإحصائيات على الرغم من أن الوسيلة لتحقيق ذلك قبل أن تكون ميسورة في كل الأحيان)، وحقائق ذات دلالات كمية تحتاج إلى مجرم الوصف والتفسير (مثل الالتزام بضرورة دفع المهر تبعا لخطوات ومراسم وطقوس تقليدية محددة ، والاعتقاد في السحر والشعوذة وما إلى ذلك) . ولكن الواقع أن هذا التمييز يميز تعسفي إلى حد كبير، لأن كل الحقائق الاجتماعية وكذلك العلاقات التي تقوم بينها لها كلا المظهرين : الكيفي والسكي . وإذا كانت الدراسات الأنثروبولوجية اهتمت اهتماما خاصا بالدراسات الوصفية الكيفية فذلك راجع إلى صعوبة الحصول على معلومات كمية مؤكدة وبخاصة في المجتمعات البدائية المتخلفة التي كان الأنثروبولوجيون يركزون عليها جهودهم حتى عهد قريب جدا . ولا يشك فورتيس في أن تطور العلم سوف يؤدي بالتدرج إلى إخضاع المعلومات التي تصالح الآن في حدود ألفاظ كيفية للتفسيرات والتحليلات الكمية أو العددية . بل يعمل به الأمر إلى حد القول بأن الناحية الكيفية للظواهر والوقائع الاجتماعية تؤلف الثقافة ، وبكاد يقصر استخدام لفظ

« البناء » على ملامح الوحدات الاجتماعية والنظم التي يمكن إخضاعها للتحليل الكمي^(١).

ولقد سار ليفي ستروس في هذا الاتجاه الجديد وذهب إلى القول بأن إحدى الفوائد الرئيسية لاستعمال فكرة البناء الاجتماعي هي أنها تسمح باستخدام « القياس » في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية بنفس الطريقة التي يستخدم بها في الدراسات الاجتماعية الحديثة ، ويلاحظ في هذا الصدد أن التحليل البنائي ساعد في بعض الحالات بالفعل على إعطاء العناصر الغير المتغيرة قيمة عددية . ولكن ذلك لا يعني أن « ثمة علاقة ضرورية بين المقاييس والبناء » ، فكل ما يمكن أن يقال هو أن الدراسات البنائية في العلوم الاجتماعية هي نتيجة غير مباشرة للتطورات الحديثة في الرياضيات التي تضمن كثيرا من الدقة على الدراسات الكيفية^(٢) . ولعل أفضل مثال لهذا الاتجاه هو المحاولة الشائعة التي قام بها ميردوك Murdock في دراسته للبناء الاجتماعي والتي استخدم فيها الطريقة الإحصائية لفحص واختبار الارتباطات الموجودة بين مختلف السمات الاجتماعية . ويشير ليفي ستروس إلى هذه الدراسة قائلاً إنه « بغض النظر عن المشكلات التي أثارها هذا الاتجاه ، فإن كتاب

(١) Fortes, *op. cit.* pp. 65-8. (١)

(٢) لا يقصد فوريس من ذلك أن يقسم حقائق الحياة الاجتماعية إلى نوعين متباينين تماما ، وإنما هو يشير فقط إلى الوقائع التي يلاحظها الباحث . ففهمنا للتفاه والبناء أداتان متكاملتان لتحليل نفس الحقائق والوقائع ، إلا أن تحليل البناء في هذه المرحلة من مراحل تطور العلم يتضمن بالضرورة وصف التفاه ، وهو الأمر الذي يعتقد أنه سوف يتخطى بتقديم البراسة السكينة لهذه الحقائق .

مردوك يستحق كل تقدير لأنه يقدم لنا مادة جديدة كما بشر مشاكل رائعة أكثرها جديد على الفكر الأثروبولوجى ، ولذا فنحن لا نبخسه حقاً إذا قلنا أن إسهامه الحقيقى يمثل فى تهذيب وتقويم منهج معين لاكتشاف المشاكل الجديدة أكثر مما يمثل فى إيجاد حل لتلك المشاكل ^(١) . والواقع أن مردوك يقبل نظرية فوريس فى أن للحقائق الاجتماعية عموماً مظهرين متكاملين . المظهر الكيفى أو الثقافة ، والأحداث الاجتماعية والتنظييات التى يمكن إخضاعها للتحليل الكمى الذى قد يتخذ طابعاً إحصائياً على وجه الخصوص . ويذهب مردوك فى كتابه إلى أن مفهوم البناء الاجتماعى يقتضى القيام بأخذ العينات ، وأن الصنيع الثقافية فى ميدان التنظيم الاجتماعى تكشف عن درجات معينة من الاطراد والمطابقة أو المشاكلة للقانون العلمى لا تقل كثيراً عما نجده فى العلوم الطبيعية ^(٢) .

ولم يخل الأمر من ظهور بعض المعارضة لهذا الاتجاه من جانب بعض العلماء وبخاصة جيرفيتش الذى يرى أن ثمة خطورة كبيرة تكمن فى هذا الاتجاه الجديد نحو إخضاع البناء الاجتماعى للمقاييس الرياضية . والواقع أن معظم النقد الذى يوجه جيرفيتش إلى هذا الاتجاه ينصب على كتابات ليثى ستروس ، وبخاصة على مقاله فى « البناء الاجتماعى » الذى أشرنا إليه . والخصومة الفكرية بين ليثى ستروس وجيرفيتش قديمة ومشيرة ، إذ يترصد كل منها لكتابات الآخر ويتناولها بالنقد والتجريح والتفنيد . ويصف

(١) ليثى ستروس : المرجع السابق ذكره ، صفحة ٦٥ . والمتعود هنا كتاب مردوك :

Murdock, *Social Structure*, MacMillan 1949

Ibid, p. 259 (v)

جيرفيتش موقف ليثى ستروس بأنه محاولة لقصر الابنية الاجتماعية على نماذج معينة بالذات تتطلب دراستها الاستعانة بالرياضيات مثل نماذج القرابة، مما سيؤدي في النهاية إلى إسقاط الخصائص الكيفية التي تتميز بها الابنية الاجتماعية . وبذلك فلن يبقى في آخر الامر سوى المعادلات العامة التي تعبر عن النماذج الدالة على تلك الابنية . وبالنسبة الحتمية لهذا الاتجاه في رأى جيرفيتش هي أن « البناء الاجتماعي سيكون في النهاية جزءاً من البناء الرياضي » . وهو يستشهد على ذلك ببعض كتابات ليثى ستروس نفسه الذي يذكر بصراحة في مقال له بعنوان « الرياضيات والإنسان » *Les Mathématiques et L'homme* أنه « من المؤكد أن الشبان الذين سوف يخصصون في العلوم الاجتماعية لابد أن تكون لهم ثقافة أساسية قوية في الرياضيات والاطروا من المسرح العلمي ^(١) » . فكان انتقادات جيرفيتش تصدر إذن عن خوفه من أن يؤدي هذا الاتجاه إلى التقليل من أهمية الدراسات الكيفية في مجال العلوم الاجتماعية ، خاصة وأن فورتيس يرى أن الدراسات الكمية أعلى في المستوى من الدراسات الكيفية ، وأنه كلما تقدم علم الاجتماع والاثربولوجيا وبلغا درجة أعلى من الكمال والتطور ازداد الاتجاه نحو الدراسات الكمية .

ومما يمكن من شيء ، فالواقع أن الاتجاه إلى الاستعانة بالرياضيات في مجال الدراسات الاثربولوجية بدأ في القرن التاسع عشر على أيدي تايلور ^(٢) ،

(١) Gurvitch, *op. cit.* : pp. 19 - 20

Tylor, E.B. : "On a Method of Investigating the Development (v)

of Institutions Applied to the Laws of Marriage", *J.R.A.I.*

= 18, 1889,

وإن لم يقيض لتأيلور الاستمرار فيه ، كما اكتفى العلماء البريطانيون الذين جاءوا من بعده بالدراسات الكيفية . وربما كان السبب في ذلك كما قلنا هو صعوبة الحصول على معلومات وبيانات إحصائية أو عددية تتعلق بالمجتمعات « البدائية » التي كانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية تركز عليها اهتمامها حتى عهد قريب . ثم تجددت الدعوة في أواخر الأربعينيات من هذا القرن ، وظهرت بعض دراسات بالفعل عن هذه المسألة مثل المقال الرائع الذي كتبه أندريه كوبن A. J. Kobben (١) في عام ١٩٥٢ يشادى فيه بضرورة العودة إلى استخدام المنهج الإحصائي في الأنثروبولوجيا الاجتماعية بعد أن طال إهماله منذ أن نادى به تأيلور .

== وفي هذا المقال يرض تأيلور « لظاهرة تجنب الزوج لحماته في بعض المجتمعات » وقد أمكنه في ضوء المعلومات السكّيرة التي جمعا من مختلف المجتمعات ومقارنتها بعضها ببعض من أن يقرر وجود درجة عالية من التلازم بين هذه الظاهرة وعادة سكنى الزوج عند أهل زوجته أو ما يعرف عند علماء الأنثروبولوجيا باسم Matrilocality ، بينما لاحظ على العكس من ذلك أنه حيث تقتل الزوجة لتعيش مع أهل زوجها Patrilocality تسود ظاهرة تجنب الزوجة نفسها لحماها . « راجع في ذلك كتابنا عن « تأيلور » . صفحة ٤٨ .

Kobben, A. J, "New Ways of Presenting an Old Idea: The (١) Statistical Method in Social Anthropology", J. R. A. I., LXXXII, 1953, pp. 129-46. - ولواقع أن عددا آخر من علماء الاجتماع الذين جاءوا بعد تأيلور حاولوا أن يتهجوا النهج الإحصائي في دراستهم للظواهر الاجتماعية ، ولعل أهمهم جيمس العالم الهولندي شتاينر Steiner ، الذي يبلّج جوارده لخصائص المجتمعات البشرية في مثال مشهور له بعنوان "Classification des types sociaux et catalogue des peuples", *Année Sociologique*, 1898-9 وكذلك العالم البريطاني هربرت سبنسر

وقد يحسن لتوضيح الفرق بين هذين الاتجاهين ، الكمي والكيفي ، في دراسة البناء الاجتماعي أن نشير هنا إلى دراستين تتناولان موضوعا واحدا هو «الطلاق» من هاتين الزاويتين المختلفتين. وقد نشر المقالان في مجلة واحدة هي مجلة معهد الأنثروبولوجيا الملكي *Journal of the Royal Anthropological Institute*. أما المقال الأول فقد كتبه بارنز Barnes^(١) وحاول أن يقيس فيه مدى انتشار الطلاق في المجتمعات البسيطة أو البدائية ، ولذا فهو يعتمد على الرياضيات وعلى التفسير الكمي للبناء الاجتماعي . وأما الثاني فمقال كتبه بول هاوول Paul Howell^(٢) عن الطلاق بين قبائل النور في السودان الجنوبي واتجه فيه وجهة التحايل الكيفي للبناء الاجتماعي . وكلا المقالين يدرسان نظام الطلاق كجزء من نسق القرابة الذي يعتبر من أهم مكونات البناء الاجتماعي . وباعتباره أيضا عاملا يؤدي في بعض المجتمعات البسيطة إلى هدم العلاقات البنائية بين الجماعات .

ويبرر بارنز اتجاهه الرياضي بأن دراسة أنساق القرابة في هذه المجتمعات تطورت تطوراً كبيراً في السنوات الأخيرة ، وخطت خطوات جارية مما يحتم على علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أن يعطوا الإلفاظ والمصطلحات الوصفية التي يستخدمونها درجة أعلى من الدقة ، وأن ذلك لن ييسر في كثير من الأحيان إلا بالاستعانة بالرياضيات أو المقاييس الرياضية . وأفضل مثل يبين ذلك هو محاولة دراسة انتشار الطلاق في هذه المجتمعات . فمعظم الدراسات التي أجريت في هذا الموضوع لا تزودنا بأية معلومات عددية أو إحصائية .

Barnes, J.A., "Measures of Divorce Frequency in Simple (١) Societies" *J. R.A. I.*, Lxxix, 1949, pp. 37-62.

Howell, P. "Some Observations on Divorce among the (٢)

Nuer, " *J.R.A.I.*, Lxxxiii, 1953, pp. 136-46.

وقد يكون ذلك راجعا إلى صعوبة الحصول على مثل هذه المعلومات في بعض الشعوب والقبائل نظرا لانتشار سكانها وتبعثرهم في مناطق واسعة، أو لصعوبة الاتصال بالأهالي في الغابات، أو ما إلى ذلك. ولكن هذا القصور قد يكون راجعا أيضا إلى عدم اهتمام الباحث الأنثروبولوجي نفسه بالحصول على هذه المعلومات. ومن هنا كان معظم هؤلاء الكتاب يكتبون بدراسة هذا الموضوع في ألفاظ وعبارات وصفية تصبها الدقة، كأن يصفوا الطلاق بأنه « نادر » أو « غير شائع »، وهي ألفاظ لا تعطى فكرة دقيقة عن مدى الندرة أو الشيوع. ويحاول بارنز في هذا المقال أن يدرس بعض الموضوعات التي قلما يهتم بها العلماء الذين يتبعون في دراستهم الطريقة الأنثروبولوجية على الرغم من شيوع هذه الموضوعات في كتب الاجتماع، مثل « عينات الزواج » التي أجري عليها البحث، ومعدلات الطلاق، والصلة بين حالات الطلاق والخبرة الزوجية المتراكمة من الزيجات السابقة، والعلاقة بين الطلاق والمدة التي استغرقتها الزواج وغير ذلك. وقد أفلح بارنز في أن يترجم هذه المعلومات الكيفية إلى صيغ كمية يعبر عنها في جداول دقيقة كما هو الحال في الدراسات الاجتماعية التي تعالج هذا الموضوع في المجتمعات الحديثة. ويختلف هذا الاتجاه اختلافا بينا عن دراسة بول هاول التي ينتهج فيها النهج الكيفي بحيث لا تكاد نجد تعبيرا كميا واحدا عن الحقائق والعلاقات التي يتناولها بالوصف والتحليل والتفسير. وإنما هو يستخدم عبارات وصفية أو كيفية فحسب، كأن يقول: « والمهاكم عند النور تنفر بشكل ملحوظ من أن تسمح بانتهاء العلاقات الزوجية، ولكن موت الأطفال باستمرار » يعتبر في العادة أساسا صالحا للطلاق، أو « وفي كل الأحوال تقريبا يبدى الرجل حين يطلق زوجته استعداده للاحتفاظ بالأولاد »، دون أن يترجم هذه الأحكام إلى أرقام وأعداد.

ولكن على الرغم من هذا كله، فإن الدراسة التي وجهت الانظار بقوة، في ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية على الأقل، إلى ضرورة الاستعانة بالرياضيات والاعتماد على الإحصائيات في دراسة البناء الاجتماعي هي مقال فورتيس . والمقال نفسه يركز على نظرية فورتيس في أن مفهوم « البناء » ينطبق تماماً على ملامح الأحداث الاجتماعية. والتنظييات التي يمكن إخضاعها للوصف والتحليل الكيبيين، وذلك على العكس من « الثقافة » التي تعتبر هي المظهر الكيفي للظواهر والحقائق الاجتماعية. والواقع أن فورتيس لا يكتفي في مقاله بإثارة المسألة لتكون بمثابة دعوة إلى غيره من العلماء بأن يهتموا بالإحصائيات وبالمنهج الرياضي، بل ويستخدم هو نفسه هذه الطريقة فيدرس التنظيم العائلي في مجتمعين إقليميين عند الأشتاني يطالع فيهما بعض المسائل الهامة مثل الجماعات السكنية و« عمق الجبل »، والنسبة المئوية لمجموعات العمر بين رؤساء العائلات، والعلاقة بين الرياسة والتضيق الاجتماعي، ودرجة القرابة بين أفراد البيت الواحد، وغير ذلك من الأمور التي يعبر عنها في أرقام وأعداد وجدداول تعزز أحكامه الكيفية .

ومهما يكن من أمر هذا الاتجاه، فمن الصعب أن نزعم أنه يكفي بذاته لفهم البناء الاجتماعي، ولكنه يساعد بلا شك على دراسته بطريقة أكثر دقة من الدراسة الوصفية البحتة . وفورتيس نفسه يقول في خاتمة مقاله : « لقد حاولت أن أبين في هذا المقال أن التحليل الإحصائي الأولي أمر لازم لتوضيح بعض مشكلات البناء الاجتماعي الذي يمر بعملية تفاضل اجتماعي . فمن الواضح أن استخدام مصطلحات وعبارات مثل « الزواج والإقامة عند أهل الزوج » أو « عند أهل الزوجة » لن يفيد في مثل هذا المقام شيئاً، بينما استخدام المعلومات العددية تساعدنا على أن نرى أن تنظيم الحياة العائلية عند الأشتاني هو نتيجة لتفاعل وتداخل عدد من العوامل المحددة تحديداً لا يغلو الأشتاني هو نتيجة لتفاعل وتداخل عدد من العوامل المحددة تحديداً لا يغلو

من الدقة. والتي تعمل في وقت معين بالذات أو على مدى فترة محددة من الزمن^(١). وهذا معناه أن استخدام العمليات الإحصائية الأولية يساعد فقط على إزالة ما يحيط ببعض المصطلحات الكيفية من غموض وإبهام، وهو كسب كبير في دراسات البناء الاجتماعي.

— ٥ —

وواضح من هذا كله إلى أي حد أفلحت فكرة « البناء الاجتماعي » في إثارة الكثير من الجدل والمناقشات التي لم تسفر حتى الآن عن اتفاق تام بين وجهات النظر المختلفة حول إيجاد تعريف عام يقبله الجميع. ومع ذلك فقد يمكن التقريب إلى حد كبير بين هذه الآراء المتضاربة التي كثيرا ما يرجع اختلافها إلى التعبير عن المعنى الواحد في ألفاظ مختلفة، أو استخدام اصطلاح واحد لعدة معاني ومفاهيم مختلفة، أو استخدام أحد المصطلحات في غير ما يقصد إليه الكاتب كما هو الشأن في اصطلاح « البناء الواقعي » أو « البناء الشخصي » عند راد كليف براون، وذلك علاوة على الميل الغريب الذي نجده عند بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا - وبخاصة في أمريكا - إلى استخدام المصطلحات الضخمة المعقدة للتعبير عن المعاني البسيطة المألوفة كما هو الحال مثلا في كتابات تولكوت پارسونز Talcott Parsons وتلاميذه^(٢).

ولقد سبق أن ذكرنا أن تطوير مفهوم البناء الاجتماعي وتوضيحه

(١) Fortes, *op. cit.*, P. 83.

(٢) Parson, T, *The Social System*, Tavistock Publications 1962.

يرجمان قبل كل شيء إلى العلماء الذين اهتموا في أبحاثهم بدراسة « المجتمع الصغير » ، سواء أكان ذلك في الشعوب المتخلفة أو النامية أو المتحضرة الحديثة ، وأمكن لهم أثناء دراساتهم الحقلية أن ينظروا إلى هذه المجتمعات ككل متماك متكامل ، وأن يتابعوا عن قرب تشابك العلاقات الاجتماعية المختلفة وتفاعل النظم الاجتماعية التي تؤلف البناء الاجتماعي . ولكن على الرغم من كل الأضواء التي أفلحوا في إلقيائها على المشكلة فقد كان كل منهم في حقيقة الأمر « سجين تجربته » الخاصة ، بمعنى أن التجربة الحقلية في مجتمع معين بالذات يلتصق إلى نمط اجتماعي معين كان لها أكبر الأثر في تكوين نظرية كل منهم عن البناء الاجتماعي ، أو تكوين نظريته إليه على الأصح . وهذا أمر طبيعي ومفهوم إلى حد كبير . فإذا كان إيفانز بريتشارد مثلاً يخرج الأسرة من الجماعات البنائية ولا يعتبرها جزءاً في البناء الاجتماعي ، فذلك راجع بلا شك إلى نفس تجربه التي تنحصر في المجتمعات النيلية مثل النوير والأنوالك^(١) من ناحية ، ومجتمعات البدو في الصحراء كما تمثل بين قبائل البدو في بركة^(٢) من الناحية الأخرى . ففي كل هذه المجتمعات تلعب الأسرة دوراً ثانوياً فقط في التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، بينما نجد أن أصغر وحدة بنائية تقوم على أساس القرابة هي ما يسميه إيفانز بريتشارد بالبلدة الصغرى *minimal lineage* ، وهي تتألف من الأقارب العاصيين الذين يردون

Ryan-Pritchard, E.E., *The Political System of the Anuak* (١) of the Anglo-Egyptian Sudan, 1940, "Further Observations on the Political System of the Anuak", *Sudan Notes and Records*, 1947.

Id., *The Sanusi of Cyrenaica*, O. U. P. London 1949 (٢) and 1954.

نسبهم إلى جد واحد مشترك يرجع إلى أربعة أجيال سابقة . فهذه الوحدة القراية المعاصرة (agnatio) أى التى تقوم على أساس القرابة فى خط الذكور ترتبط فى الوقت نفسه بأقليم معين بالذات ، وتؤلف وحدة اقتصادية مستقلة ، كما تتمتع بكيان سياسى متايز على ما سنرى بالتفصيل فى القسم الثانى من هذا الكتاب . وهذا المبدأ نفسه يصدق على راد كليف براون الذى حملته تجربته بين سكان جزر الاندمان وأهالى استراليا الأصليين على الاهتمام بالأسرة الصغيرة واعتبارها جزءا فى البناء الاجتماعى . فالأسرة فى كلا المجتمعين هى أساس التنظيم الاجتماعى . فالزواج عند الاندمان زواج أحدى يكتفى فيه الرجل بامرأة واحدة فى الوقت نفسه ، بعكس الحال فى كثير من الشعوب المتأخرة كالنويز مثلا ، كما أن الأسرة الصغيرة تؤلف نواة الحياة الاجتماعية عند أهالى استراليا على عكس الاتحاد الذى ظل شاعرا فى كتابات علماء الاجتماع الفرنسيين وبخاصة دور كايم الذى كان يعتبر الرمح من نواة الحياة الاجتماعية عندهم .

* * *

ومما يمكن من شئ ، فإن مفهوم البناء الاجتماعى يتضمن وجود مبدأين أساسيين ومتكاملين : الأول هو مبدأ الاستمرار فى الزمن . ويصدق ذلك على الجماعات وعلى العلاقات الاجتماعية التى تؤلف البناء الاجتماعى . فالجماعات الكبيرة التى تحفظ لمدة أجيال بكيانها وبهيكلها العام ونظام تقسيماتها الداخلى ونمط علاقاتها بعضها ببعض تعتبر وحدات بنائية فى نظر كل علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا بغير استثناء ، وذلك بعكس الزمر الاجتماعية المؤقتة أو السريعة الزوال التى يحقق معظم العلماء على إخراجها من البناء

الاجتماعى . وبالمثل تعتبر العلاقات الدائمة التى تقوم بين هذه الجماعات علاقات
بنائية وتعبّر عن مواقف بنائية ، بعكس العلاقات التى تقوم بين الافراد والتى
يمكن وصفها بأنها علاقات اجتماعية غسب . ومع أن راد كليف براون
يعتبر العلاقات الثنائية جزءا فى البناء الاجتماعى ، فالذى لاشك فيه هو أنه لم
يكن يقصد بذلك العلاقات العرضية ، وإنما كان يقصد على الخصوص
العلاقات التى تقوم بين أفراد الأسرة ، كالعلاقة بين الزوجين والعلاقة بين
الأب والابن ، وهى علاقات تمثل فى حقيقة الأمر أنماطا أساسية لا يمكن
إغفالها فى دراسة البناء الاجتماعى . فالعلاقة الأولى تمثل نمط العلاقة بين
الجنسين ، والعلاقة الثانية تمثل نمط العلاقة بين الجيلين المتتابعين ، وهكذا .
ودراسة العلاقات الثنائية التى تندرج تحت اصطلاح « البناء الواقعى »
عنده هى الأساس الذى تقوم عليه دراسة الانماط السلوكية العامة المبردة
التي يسميها « الصورة البنائية » . وعلى أساس هذا الفهم يمكننا أن
نرى أن راد كليف براون يتفق فى الأساسيات مع غيره من العلماء فى نظرهم
إلى البناء الاجتماعى .

والمبدأ الثانى هو أن العلاقات الناتجة المستمرة التى تقوم بالضرورة بين
الجماعات المتماصة التى ينقسم إليها المجتمع تتخذ شكل أنساق ونظم تلعب
دورا هاما فى الحياة الاجتماعية ، أو بقول آخر تؤدي وظيفة اجتماعية معينة كما
هو شأن علاقات القرابة والعلاقات السياسية والعلاقات الاقتصادية .
وهذا معناه أن الدراسات البنائية لا يمكن أن تقف عند حد الاهتمام بالظواهر
الاجتماعية من حيث هى كذلك ، وإنما لابد لها من أن تدرس النظم والأنساق
التي تتألف بدورها من ظواهر وعلاقات مشخصة ملموسة على ما سنرى فى
الفصلين التاليين ، وكما سنبين بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا الكتاب .

الفصل الثاني

البناء والوظيفة

كان لظهور فكرة البناء الاجتماعى وتصور المجتمع وحدة متماسكة أثره فى توجيه البحوث الأنثروبولوجية وبعض الدراسات الاجتماعية إلى محاولة الكشف عن تشابك النظم التى تسود فى المجتمعات المحلية ، على أساس أنه لن يمكن فهم أى نظام اجتماعى social institution فيها صحىحا إلا إذا درسته فى علاقته بالنظم الأخرى السائدة فى ذلك المجتمع المحلى بالذات ثم فى علاقته بالكل الذى يدخل فى تكوينه . ولقد ترتب على ذلك ظهور مفهوم « الوظيفة الاجتماعية social function » التى يقصد بها العلماء المحدثون الدور الذى يلعبه النظام فى البناء الاجتماعى الشامل . فظهور هذا المفهوم فى مجال الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية إذن ، وبالتالى ظهور الاتجاه الوظيفى functionalism ، مما نتج عنه لتطوّر العلماء إلى المجتمع على أنه نسق واحد يتألف من عدد من العناصر المتفاعلة المتساندة التى يؤثر بعضها فى بعض ويعدل أحدها الأخرى . كما أن الاتجاه الوظيفى يعنى بالضرورة الاهتمام بالتعرف على مدى التشابك والتفاعل القائم بين النظم التى تؤلف حياة المجتمع ككل ، ونصيب كل نظام منها فى المحافظة على تماسك ذلك المجتمع واستمرار وحدته وكيانه .

ومع أن النزعة الوظيفية لم تظهر كاتجاه قوى واضح فى ميدان الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية إلا مع بداية هذا القرن ، وبحاجة بعد أن أبدى علماء الأنثروبولوجيا اهتماما متزايدا بدراسة المجتمعات المحلية الصغيرة دراسة مركزة intensive تحيط بكافة مظاهر الحياة ويختلف النشاط الاجتماعى

فيها ، فالفكرة ذاتها قديمة ؛ إذ تمتد جذورها إلى التفكير الاجتماعي القديم ، كما توجد بوادرها في كتابات عدد كبير من علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ممن لا نعتبرهم علماء وظيفيين بالمقاييس الحديثة . مفهوم الوظيفة الاجتماعية يظهر في التأملات الفلسفية عن الحياة الاجتماعية التي ظهرت في القرن الثامن عشر^(١) . كذلك كان كثير من علماء القرن التاسع عشر يذهبون إلى أنه لن يمكنهم فهم أى فكرة أو أى تصور فيها صحيحا إلا بربطه بما يوجد في المجتمع كله ، وذلك على الرغم من أن هؤلاء العلماء كانوا يهتمون في المحل الأول بالبحث عن نشأة النظم الاجتماعية وأصولها الأولى بقصد تتبع المراحل التي مرت بها هذه النظم أثناء تطورها ، ورغم أنه كانت تسيطر على تفكيرهم فكرة التقدم والاطراد^(٢) . ولذا يمكن أن يقال على العموم

(١) مثال ذلك أن مونتاني Montaigne كان يفرق بين مفهوم « البناء » و « الوظيفة » وإن كان يستخدم لكلمة « رابطة liaison » وذلك في صدد كلامه عن القانون والعرف . وكان يardon الاصطلاحين « بالبناء الذي يتكون من عدة أجزاء مختلفة قد اتصلت بعضها ببعض وارتبطت في تماسك وقوة بشكل لا يمكن معه أحداث أى تغير في أحدها بدون أن يفتقر البناء كله من جراء ذلك » . وقد سبقت الإشارة إلى ما قاله مونتسكيو عن بناء المجتمع والعلاقات التي تقوم بين أجزائه . انظر في ذلك إيمانزيريتشارد : « الاثربولوجيا الاجتماعية ، الطبعة الثانية صفحة ٨٢ »

(٢) نذكر على سبيل المثال سير هنرى من Sir Henry Maine وبخاصة في كتابه عن « القانون القديم Ancient Law » (١٨٦١) الذي يتناول بوجه خاص النظم القديمة في روما والشعوب الإندو أوروبية . وتسيطر على الكتاب نزعة « وظيفية واضحة ، فندحاول أن يربط فيه بين مختلف النظم وبين مثلا علاقة القانون بالأخلاق والدين ، وكذلك الآثار الاجتماعية المترتبة على التشريعات القانونية » . كذلك تظهر النزعة ذاتها في كتاب باخوفن =

إن استخدام فكرة الوظيفة الاجتماعية في الدراسات الاجتماعية لم تبدأ بالمضي
المدقيق إلا منذ أوائل هذا القرن ، بحيث سيطر الانجاء الوطني في آخر
الامر على كل مبادئ العلم « مما أدى إلى ظهـور البيولوجيا الوظيفية
والقانون الوطني والاقتصاد الوطني وكذلك الأثروبولوجيا الوظيفية^(١) .

== Bachofen من : حق الأم *Das Mutterrecht* (١٨٦١) الذي يعا ل أن بين
فيه نشأة العائلة وتطورها من الانتساب أصلا إلى الأم إلى الانتساب إلى الأبوجاهته وربط
أبناء عملية مايرت الآن باسم « نظام القرابة » بالنظم والنمايد السياسية والأساطير .
والشيء نفسه نجده عند فوسليل دو كولانج *Fustel de Coulanges* في كتابه « المدينة
التيقة *La Cité antique* » (١٨٦٤) حيث يربط بين « وظائف العائلة من الناحية
القرابية والدينية والسياسية في المصدور الكلاسيكية . ثم هناك أيضا ماكليتان *Malinowski*
الذي حاول في كتابه « الزواج البدائي *Primitive Marriage* » (١٨٦٥) أن
يدرس نظام الزواج المارسي أو الاسترقاق (الإخصوجامي) ليس في ضوء العوامل
البيولوجية والبيكولوجية بل في ضوء ظاهرات اجتماعية أخرى مثل وأد البنات وعداوة
الدم والمساعد الطولية وما إلى ذلك . ويقول إيفانز ريتشارد في كتابه الذي ترجمناه
وأعرفنا إليه من قبل : أن ماكليتان « كان يتأيم أن في قوة وثبات فكرة اللساند
الوطني بين النظم الاجتماعية واقتصاد هذه النظم بمنها على بعض . فهو يعتبرنا مثلا أن
التفسير العام السكامل لأصل الزواج الاغتراقي يقتضي منا أن نبين أنه حيث يسود الزواج
الاغتراقي توجد الطولية ، وحيث توجد الطولية تنتشر عداوة الدم ، وحيث تنتشر عداوة
الدم ينتشأ الالتزام الديني بأخذ الثأر ، وحيث ينتشأ التزام ديني بأخذ الثأر تناسر عداوة وأد
البنات ، وحيث يمارس وأد البنات تشيع القرابة عن طريق النساء . والإخفاق في تحقيق أي
نقطة من هذه النقاط يهدم البرهان كله » . (إيفانز ريتشارد : الأثروبولوجيا الاجتماعية »
الترجمة العربية صفحة ٦٤ . أنظر أيضا تعليقنا على هذا النص في دليل المصلحة لتمام) .

(١) المرجع السابق : ملحقه ٨٣ . انظر أيضا : *Lowie, R. ; History of Ethnological Theory ; Harrap, 1937 , pp . 41 - 2 ; 142 - 44 and 188 - 91 ,*

ولقد استخدمت كلمة وظيفة بمعان كثيرة مختلفة مما أضنى عليها في النهاية كثير من الفموض . ففي الرياضيات مثلاً تشير الكلمة إلى علاقة أحتمد الميراث بتغير آخر أو بعدد من المتغيرات الأخرى ، وهو استعمال يختلف كل الاختلاف عما نجده في التسيولوجيا حيث يقصد بالوظيفة العلاقة المستمرة بين بناء الكائن العضوى وعملية الحياة . فالعمليات التى تحدث داخل الجسم أثناء حياته تتوقف على البناء العضوى من حيث هو بناء حى يتوقف وجوده واستمراره على العمليات التى تؤلف الحياة كلها . فوظيفة القلب مثلاً هى دفع الدم إلى كل أجزاء الجسم ، فإذا توقف القلب عن أداء وظيفته توقفت عملية الحياة كما توقف البناء الحى عن الوجود . فكان « العملية » تتوقف إذن على البناء مثلاً يتوقف استمرار البناء على « العملية » ^(١) .

Emmet , Dorothy ; *Function, Purpose and Powers*, (١)
Mac Millan, London 1958, p. 42 ; Radcliffe - Brown, *Structure and Function* p. 21. ويذكر لنا ميرتون Merton أن كلمة وظيفة استخدمت بخمسة معانى مختلفة على الأقل ، مما أدى إلى إساءة استعمالها في علم الاجتماع . هناك أولاً « الوظيفة كما تستخدم في الحياة اليومية للإشارة إلى النشاط الاجتماعى ، كأن يقال ان فلاناً لم يبارس وظيفته الاجتماعية المتأداة لسبب من الأسباب . وهناك ثانياً « الوظيفة » بمعنى المنة أو العمل من حيث انها محمى . فلنأثم بما فرصة دائمة للدخل أو الكسب وذلك تبعاً للتعريف الذى وضعه العالم الاجتماعى الألمانى ماكس فير Max Weber في كتابه *Theory of Social and Economic Organization* . وتستخدم « الوظيفة » ثالثاً في العلوم السياسية ويقصد بها النشاط المرتبطة بمركز اجتماعى معين ، وبخاصة فيما يتعلق بالاشتغال الذين يتطلون مركزاً أساسياً أو وظيفة سياسية معينة . وهناك رابعاً « الوظيفة » كما تستخدم في الرياضيات لكن تغير إلى أحد المتغيرات في علاقته بتغير آخر أو أكثر ، وكثيراً ما يميز عن الوظيفة بهذا المعنى بعض عبارات تستخدم الآن في الفهرسات الاجتماعى لغرض عدم دقتها مثل « التأسيس »

وليس من شك في أن استخدام مفهوم « الوظيفة » في دراسة المجتمع يقوم في أساسه على الماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية ؛ وهي ماثلة قديمة شاعت شيوعا كبيرا في القرن التاسع عشر بوجه خاص . وأصحاب هذا الاتجاه يستخدمون الكلمة للإشارة إلى العلاقات المتبادلة بين البناء الاجتماعي وعملية الحياة الاجتماعية ، كما يقول رادكليف براون ، الذي يعلن بهراحة بأن استخدام الكلمة بهذه الطريقة وبهذا المعنى هو أفضل استخدام لها في مجال

= الوظيفة « أو « العلاقات الوظيفية » أو « المتفاعلات المتبادلة » . ويظهر هذا الاستخدام بسمناه الرياضى في كتابات مانهايم Mannheim حين يقول مثلا « إن كل حقيقة اجتماعية هي وظيفة الزمان والمكان اللذين وجدت فيها » ، بمعنى بذلك أن الاثنين مرتبطان ، أو حين يقول علماء الديوجرافيا (علم السكان) أن « نسب المواليد هي وظيفة المركز الاقتصادى » أى أنها تدل على المركز الاقتصادى . وكثيرا ما ترجم كلمة *function* كما وضعها يولر Euler بكلمة دالة وليس بكلمة وظيفة . والاستخدام الخامس والأخير الذى يذكره ميرتون — وهو الذى يحتل مكانا مركزيا في التعليل الوظيفى في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا — يرتبط من ناحية بالمعنى الرياضى الأصل للكلمة ، ولكنه كثيرا ما يكون مستمارا بشكل صريح من العلوم البيولوجية حيث يشير إلى « العمليات العضوية أو الحيوية من حيث اسهامها في استمرار الكائن العضوى الحى وحفظ نكاته » . والواقع أن هذا الاستخدام يتفق تماما — ولكن من بعض التمديل الطفيف — مع المعنى الذى يستخدم فيه مفهوم الوظيفة في كتابات الأنثروبولوجيين الوظيفيين من أمثال ما ليونوفسكى أو تورفال Thurnwald . راجع في هذا كله : Merton, P.K. ; *Social Theory and Social Structure* ; The Free Press , Illinois , 1967 , PP- 20-22 . (ويمكن التنارى . أيضا أن يرجع الى كتاب « علم الاجتماع » للدكتور محمد طاطب فيث — دار المعارف بالاسكندرية ١٩٦٣ ، صفحات ٩٥ وما بعدها حيث يجد تلخيصا لبعض المعانى التى ذكرها ميرتون وأوردناها هنا ، كما يجد عرضا لآراء بعض الكتاب الآخرين ممن لا يرى ضرورة للإشارة إليهم في هذا الكتاب) .

علم الاجتماع المقارن (١). ومع أن الماثلة بين المجتمع والكائن العضوي أصبحت تعتبر في نظر كثير من علماء الأنثروبولوجيا المحدثين، وبخاصة المشتغلين منهم بتاريخ العلم، من مخلفات الماضي وبذلك لم يعد ينظر إليها بكثير من الاحترام أو التقدير (وربما كان ذلك راجعا إلى الموقف الذي كان يتخذه بعض العلماء الأوائل من أمثال هوبز سبنسر الذي كان يهتم على ما يبدو بتوكيد هذه الماثلة وإظهارها بشق الطرق أكثر من اهتمامه باتخاذها أساسا يستمد منه بعض الفروض التي تحتاج إلى البرهنة) ، ومع أن معظم الكتاب المحدثين أيضا يحاولون جهدهم اجتنب هذه الماثلة ويصرحون أشد التصريح من الالتجاء إليها أو إبرازها بصراحة ، فالواقع أن كثيرا جدا من الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية لا يزال يعتمد عليها لدرجة أنه يمكن القول إنه حينما ظهرت كلمة « البناء » أو « الوظيفة » كان ذلك دليلا كافيا على وجود فكرة الماثلة في ذهن الكاتب (٢). وتقوم الماثلة في أساسها على تصور الكائن العضوي - وكذلك المجتمع - كلا يتألف من وحدات تتجمع وترتبط بعضها ببعض في شكل بناء متماثل وتقوم كل وحدة منها بمناشط لها وظائف عديدة. فأما الوحدات في الكائن العضوي البيولوجي فهي الخلايا التي ترتبط بعضها ببعض مؤلفة « بناء » متكامل (الجسم) ، ويصدر عنها مظاهر سلوكية مختلفة يمكن ملاحظتها (المناشط) ويسم كل منها بتعصيب معين في حفظ كيانه هذا البناء « الوظيفة » . وأما الكائن العضوي الاجتماعي فيتألف بالمثل من وحدات

Radcliffe - Brown, *op. cit.*, p. 12 & p. 178.

(١)

Rex, J. : *Key Problems of the Sociological Theory* Routledge (r)

& Kegan Paul, London 1961, P. 62 ,

ثم الأفراد الذين يدخلون في علاقات متبادلة فيؤلفون البناء الاجتماعي ،
ويحصر قون في حياتهم اليومية بطريقة معينة (المناشط الاجتماعية) التي يسهم
كل منها أيضا بتعصيب معين في حفظ البناء الاجتماعي (الوظيفة الاجتماعية)
أو في حفظ العلاقة بين تأثير النشاط وحاجات البناء الاجتماعي (١) .

(١)

ومع أن مفهوم الوظيفة ظهر منذ وقت طويل في الكتابات الاجتماعية فإن
معالجة إميل دوركايم Emile Durkheim للفكرة في كتابه عن «قواعد المنهج
في علم الاجتماع» (١٨٩٥) (٢) تعتبر أول محاولة منهجية لدراسة الوظيفة
بطريقة علمية دقيقة . ولقد اعتنى دوركايم في أوائل حياته العلمية النظرية
« العضوية » . عن المجتمع نتيجة لاتصاله بكتابات هربرت سبيلمر واسبيناس
Kopias الذين كانا ينظران إلى المجتمع كنوع من «الكل العضوي الحي» .
ويذهب رادكليف براون إلى أن دوركايم هو أول من قام بصياغة منهجية
لغة الماثلة بين المجتمع والحياة العضوية ، وأنه أقام نظريته على أساس
« الوظيفة » . فكما أن حياة الكائن العضوي تعبر عن التعبير الوظيفي للبناء
العضوي ، كذلك الحياة الاجتماعية هي التعبير الوظيفي للبناء الاجتماعي . والواقع
أن نفس المصطلحات التي يستخدمها دوركايم في تحليله للحياة الاجتماعية

Ibid. P. 63.

(١)

Durkheim, E.: *Les Regles de la Methode Sociologique*, P.U.F. (٢)

(١٩٤٧) ولكتاب ترجمة عربية قام بها الأستاذ الدكتور محمود قاسم وراجعا الأستاذ
الدكتور السيد محمد بدوي (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠) . والإشارة هنا في معظم الأحوال
إلى الأصل الفرنسي (الطبعة المنشورة ١٩٤٧) .

تكشف بوضوح عن وجهة نظره . فهو يستخدم في كتاباته كثيراً من مصطلحات الفسيولوجيا والبيولوجيا مثل «الجسم الاجتماعي» و«المخ الاجتماعي» و«البرونوبلازم الاجتماعي» بل وأيضاً «الجهاز المخي الشوكي للكائن العضوي الاجتماعي» في كلامه عن البناء والوظيفة . ولقد كان دوركايم يرى منذ البداية أن المجتمع من حيث هو كائن عضوي حي له «حقيقة» متميزة بذاتها وأنه شيء أكثر من مجرد مجموع أعضائه ، وأن الظواهر الاجتماعية بذلك ظواهر فريدة تختلف كل الاختلاف عن الظواهر البيولوجية أو السيكولوجية رغم ما بينها كلها من صلة . ومن هنا كان دوركايم يرفض بشدة إمكان تفسير هذه الظواهر الاجتماعية في ضوء علم النفس أو غيره من العلوم ويصر على ضرورة تفسيرها على المستوى الاجتماعي الخاص ، وأن ذلك لن يتيسر إلا بتبيين العلاقات بين هذه الظواهر الاجتماعية . وهذا في الحقيقة هو ما يؤلف جوهر الوظيفة الاجتماعية^(١) .

ولقد عرف دوركايم وظيفة النظام الاجتماعي بأنه التناظر بين هذا النظام / وحاجات الكائن العضوي الاجتماعي . ولكنه يلاحظ في الوقت نفسه أن عدداً كبيراً من علماء الاجتماع كانوا يخلطون بين وظيفة الظواهر الاجتماعية

(١) وقد ترتب على ذلك أن اكتسب دوركايم معنى لقب « أبى النزعة الوظيفية في العلوم الاجتماعية » وهو لقب يجب بمنى الكتاب الأمريكيين أن يمنحوه لآثر بولجى الأمريكى فرانز بواسر Franz Boas على أساس أنه كان أسبق على دوركايم في استخدام المنهج الوظيفي . ولكن التواهم أن بواسر لم يحالج مشكلة الوظيفة مما لجة نظرية بنفسى السق والمهم اللدين نجهدها عند دوركايم ، وإن كان آتيم النهج الوظيفي في دراسته الخلفية . أنظر في ذلك :

Kardiner, A. & Preble, E., *They Studied Man*, Mentor Books, 1963, p. 102 ; Lowie, *op. cit.*, pp. 142 - 44 .

والغاية التي تهدف إليها ، ويتكلمون كما لو كانت هذه الظواهر لم توجد إلا لتحقيق تلك الغاية ، وأنه ليس ثمة سبب لقيامها إلا شعور الناس بالخدمات التي وجدت من أجلها . فتفسير الظاهرة الاجتماعية إذن معناه في نظر هؤلاء العلماء تحديد هذه الخدمات وإبراز النواحي التي تشبهها في الحياة الاجتماعية . وقد وقف أوجست كونت Auguste Comte وهربرت سبنسر هذا الموقف ، فكان كونت يرد قدرة الجنس البشري على التقدم باطراد إلى نزعة الإنسان الأساسية إلى تحسين مركزه من كل النواحي ، بينما كان سبنسر يردّها إلى الحاجة لتحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة . وعلى هذا الأساس أرجع نشأة المجتمع إلى القوائد والمزايا التي يجنيها الناس من التعاون ، كما فسر ظهور نظام الحكومة بالفائدة التي تعود على المجتمع من الإشراف على التعاون العسكري ، كما برر الضمير التي مرت بها العائلة بالحاجة المتزايدة إلى التقريب بين رغبات واهتمامات ومصالح الآباء والأبناء والمجتمع والتوفيق بينها بقدر الإمكان ^(١)

يبد أن دور كايم يلاحظ أن هذه النظرة تخلط بين شيئين مختلفين هما نشأة الظاهرة وفائدتها . فمعرفة فائدة utility ظاهرة من الظواهر لا تؤدي بالضرورة إلى تفسير نشأتها أو وجودها على ما هي عليه . وذلك لأن المجالات التي تستخدم فيها الظاهرة قد تبين لنا خصائصها ومميزاتها الذاتية ولكنها لا تعتبر مع ذلك سببا في وجودها ، كما أن حاجتنا إلى أشياء معينة

(١) انظر في ذلك Spencer, II., *Principles of Sociology*, II., 549-82., Barnes, H. E. (ed.), *An Introduction to the History of Sociology*, pp. 122-23.

بالذات لا يمكن أن تكون سببا في نشأتها من العدم ، بل إن هناك أسبابا
وعلا من نوع آخر هي التي تؤدي إلى هذه النشأة وذلك الوجود . أضف
إلى ذلك أن بعض الظواهر الاجتماعية قد توجد بالفعل دون أن تحقق غاية
معينة ، إما لأنها لم تكن موجهة على الإطلاق لتحقيق أية غاية حيوية ،
وإما لأنها فقدت فائدتها ولكنها استمرت في الوجود رغم ذلك بحكم العادة
واتخذت شكل البقايا أو المخلفات والرواسب الاجتماعية . وعلاوة على ذلك ،
فكثيراً ما تغير الظاهرة الاجتماعية أو النظام الاجتماعي وظيفته دون أن يرتب
على ذلك أي تغيير في طبيعته . فالمعتقدات المسيحية مثلا لم تتغير منذ ظهور الدين
المسيحي ، ومع ذلك فإن الدور الذي تلعبه في المجتمع الأوربي الحديث ليس
هو بالضبط الدور الذي كانت تلعبه في مجتمعات العصور الوسطى . ولقد
كان حلف اليمين في الماضي وسيلة من الوسائل القانونية التي تلجأ إليها المحاكم
لاختيار صدق الشاهد، ولكنه أصبح الآن مجرد مسألة شكلية بالنسبة للشهادة
ذاتها . وكل هذا معناه أن العضو - سواء في المجتمع أو في الكائن البيولوجي -
يوجد أصلا مستقلا عن وظيفته ، وأنه قد يظل محفوظا بشكله في الوقت
الذي يحقق غايات مختلفة ، أي أن الأسباب التي تؤدي إلى وجوده أمر
مستقل كل الاستقلال عن الغايات التي يهدف إليها^(١) . وبذلك يمكن القول

Ibid , pp. 80-91; *Id* , "La Prohibition de L'inceste et ses (١)

Origines " , *L'Année Sociologique* , 1, 1896-7, P. 55

وتعتبر مشكلة الرواسب أو المخلفات والبقايا من أهم الموضوعات التي عالجها علماء الاجتماع
والأنثروبولوجيا في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن ، ولعل أهمهم جميعا العالم البريطاني تايلور
الذي خصص لهذا الموضوع بابا كبيرا من كتابه الضخم عن الثقافة البدائية *Primitive Culture* .
وقد ضرب تايلور لذلك أمثلة كثيرة ، ويقصد تايلور بالبقايا والرواسب تلك =

إنه مهما تكن الغاية من الظواهر أو التنظيمات الاجتماعية فإن ظهورها يرجع إلى علل فاعلة ، وإن كان هذا لا ينفى أن للبيول والحاجات والرغبات دخلا كبيرا في التطور الاجتماعي . فالواقع أن هذه الحاجات والرغبات قد تلعب دورا هاما في دفع هذا التطور أو تعويقه ، ولكنها لا تستطيع أن تخلق شيئا من العدم على ما ذكرنا . ويمثل هذا بشكل واضح في ظاهرة تقسيم العمل التي خصص لها دور كايم أحد كتبه المهمة^(١) . فمن المسلم به أن تقسيم العمل يزداد بتقدم المجتمع وتعقده كي يتمكن المرء من أن يحتفظ بكيانه ووجوده وسط الظروف الجديدة . وكان هناك من العلماء قبل دور كايم من ينسب هذه الظاهرة إلى « غريزة حب البقاء » ، ولكن دور كايم بين لنا بوضوح أن الغريزة وحدها لا تكفي لتفسير التخصص المهني حتى في أبسط أشكاله ، وأنه لا يمكن أن يكون لها أثر فعال في ذلك إلا إذا توفرت فعلا الشروط اللازمة لتقسيم العمل والتخصص ، تلك الشروط التي تمثل بنوع خاص في ازدياد التفاضل الاجتماعي بين الناس . بل إن دور كايم يذهب إلى حد القول بضرورة وجود تقسيم فعلي للعمل في المجتمع حتى يستطيع الناس أن يدركوا فائدته ويشعروا بالحاجة إليه . فالتفاضل

== العمليات الذهنية والأفكار والمبادئ وأنماط السلوك والمعتقدات القديمة التي كانت سائدة في المجتمع في وقت من الأوقات والتي لا يزال المجتمع يحافظ عليها ويتمسك بها بعد أن انتقل من حالته القديمة إلى حالة جديدة فيها ظروف أخرى متغيرة كل التغيرات للظروف الأولى التي أدت في الأصل إلى ظهور تلك الأفكار والمبادئ والمعتقدات . أنظر كتابنا « تلور » صفحة ٦٧ .

Durkheim , *De la Division du Travail Social , Etude Sur* (١)
L'organisation des Sociétés Supérieures , 1893 .

الاجتماعى إذن هو العامل الأساسى - إن لم يكن العامل الوحيد - الذى يؤدى إلى تقسيم العمل والتخصص الذى يتطلب بالضرورة اختلاف الأفراد فى الميول والاستعدادات. فازدياد المنافسة من أجل الحياة نتيجة لتركز المجتمعات هو الذى يجعل الأمور صعبة أمام الأفراد الذين لم يتخصصوا فى مهنة معينة بالذات . ومن هذه الناحية فقط يمكن القول إن غريزة حب البقاء لها أثر فى توجيه الناس نحو التخصص ونحو تقسيم العمل (١) .

ولا يعتقد دور كايم أن هناك غايات يمكن أن تفرض نفسها بالضرورة على الناس جميعا حتى فى الأحوال التى تتشابه فيها الظروف والملاسات . فى الوسط الاجتماعى الواحد يكيف كل فرد نفسه - أو يعدل من ذلك الوسط - بحسب أهوائه ومزاجه ورغباته الخاصة ، ويتبع فى ذلك طريقا خاصا به بحيث يتواءم فى النهاية مع ذلك الوسط الذى يعيش فيه . ولكن لو ذهبنا إلى القول بالمثل بأن التطور التاريخى لم يوجد إلا لكى يحقق بعض الغايات التى يشعر بها الناس شعورا غامضا أو واضحا، لوجب إذن أن نتخذ الظواهر الاجتماعية أشكالا وصورا متعددة ومختلفة إلى أبعد حدود الاختلاف، بحيث يصبح من المستحيل عقد المقارنات. ولكن الواقع يدلنا على أن العكس هو الصحيح . فهناك نوع من الاطراد والرتابة فى حدوث الظواهر حين تتشابه الظروف . ويظهر هذا التشابه حتى فى التفاصيل الدقيقة الصغيرة . فى بعض نظم الزواج التى تمارس فيها بعض الطقوس أو المراسيم الرمزية مثل عادة « خطف العروس » فإن هذه الطقوس ذاتها تظهر بكل دقاتها فى

(١) Id , *Regles* , op. cit. pp. 92-3 (أنظر الترجمة العربية ص ٩٢)

كل الحالات التي يرتبط فيها وجود طراز معين من العائلة بتنظيم سياسي معين بالذات . والشئ نفسه يصدق حتى في بعض الظواهر القرية مثل الكوفاة couvade (١) أو الزواج اليشيري Le Lévirat (٢) التي توجد بين عدد من الشعوب المتباينة ، فهي تتلازم في الوجود مع حالة اجتماعية معينة بالذات . وثمة أمثلة كثيرة تؤيد مايقوله دوركايم ، وكلها تدل على أنه لا يمكن تفسير انتشار هذه الصورة الجمعية بالعلل الغائية . « وعلى ذلك فإذا أردنا تفسير ظاهرة اجتماعية ما فلا بد من أن نبحث عن علتها الفاعلة التي أوجدتها وعن الوظيفة التي تؤديها (٣) » .

ومن هنا كان دوركايم يفضل استخدام كلمة « وظيفة fonction » أو « هدف but » ، لأن الظواهر الاجتماعية لا توجد في الأصل لتحقيق أية نتائج مفيدة . ومن هنا أيضا كان دوركايم يرى أن غاية البحث الاجتماعي هي أن تبين إذا كان ثمة علاقة بين الظاهرة والحاجات العامة للكان الاجتماعي على ما ذكرنا من قبل ، وأن نعرف أيضا طبيعة هذا التناظر دون أن ننتهز بها إذا كانت هذه العلاقة قد وجدت عمداً أو عن غير قصد ، لأن كل ما يتعلق بمسألة

(١) الكوفاة نظام شائع عند كثير من الشعوب البدائية يقضى على الأب أن يقوم ، في حالة ولادة طفل جديد له ، بتحمل دور الولادة بدلا من الأم ، كما يخضع بعد الولادة لسلك الطقوس والممارسات التي تخضع لها الأم الوالدة عادة ، مثل فترة الناس وما إليها . وقد درس باخوفن هذا النظام في كتابه عن « حق الأم Das Mutterrecht » وبين مدى انتشاره في المجتمعات الأبوية . راجع كتابنا عن « تايلور » ، صفحة ٧٨ .

(٢) المقصود بالزواج اليشيري زواج الرجل من أرملة أخيه .

« القصد » أو « الغاية » أمور ذاتية بحث ويغلب عليها الجانب الشخصي ، ولذا كان من الصعب معالجتها بطريقة علمية سليمة (١) . ومع ذلك فكثيراً ما يخلط دور كاييم في كتاباته بين « الوظيفة » و « الفائدة » . فهو يقول مثلاً : « إن وظيفة أى ظاهرة اجتماعية لا يمكن إلا أن تكون اجتماعية ، بمعنى أنها تنحصر في تحقيق بعض النتائج المفيدة اجتماعياً . . . ولذا كان يتعين علينا أن نبحث دائماً عن وظيفة الظاهرة الاجتماعية في الصلة التي تربطها بأحدى الغايات الاجتماعية (٢) » .

ويمحسن أن نعرض هنا بالتحليل لأحد كتب دور كاييم الرئيسية التي

(١) وبناء على ذلك يرى دور كاييم ضرورة الفصل بين اثنين من المفاهيم : الأول متصل بالأسباب والثاني متصل بالوظائف ، وأنه ينبغي البدء بدراسة مشكلة الأسباب لأنها أشد ارتباطاً بالظواهر نفسها من ناحية ، ولأنه من الطبع أن يحاول المرء معرفة سبب وجود الظاهرة قبل أن يشرح في تبيين النتائج التي تترتب على وجودها من الناحية الأخرى . يضاف إلى ذلك أن حل مشكلة الأسباب يساعد الباحث في كثير من الأحيان على حل مشكلة الوظيفة وتوحيدها . وعلى أية حال فالعلاقة بين السبب والوظيفة (أو النتيجة كما يسميها دور كاييم أحياناً) علاقة وثيقة ومتبادلة ، على أساس أنه ليس من الممكن أن توجد نتيجة بدون سببها كما أن السبب نفسه يحتاج إلى نتيجة . فالنتيجة تستمد قوتها من السبب ولكنها ترد إليه هذه القوة حين يحتاج الأمر لذلك ، كما أن اختفاء النتيجة يؤثر بالضرورة في السبب نفسه . ويظهر هذا بشكل واضح في رد الفعل الاجتماعي الذي يتأثر في حالة وقوع جريمة من الجرائم والذي يتخذ شكل العقاب . فرد الفعل يرجع إلى شدة الاقتران والمواطف الاجتماعية التي تتأذى لو توفرت الجريمة . ومن هنا كان للعقاب وظيفته الهامة وهي العمل على المحافظة على مستوى هذه المواطف التي تتورط بشدة لأن لم توفّر العقوبة على المستوى . أنظر كتاب دور كاييم *Regles., op. cit., pp. 85 sqq*

Ibid., P. 92 ; Kardiner and Preble, op. cit., pp. 102-3 (٢)

عالم فيها مشكلة معينة بالذات حتى نتعرف على الطريقة التي يطبق بها أراءه وأفكاره النظرية عن الوظيفة الاجتماعية ، وتبين إلى أي حد تنعكس هذه النظريات في دراساته بصورة عملية . والكتاب الذي نختاره لذلك هو دراسة عن الانتحار (١). والواقع أن اهتمام دور كايم بدراسة مشكلة الانتحار ترجع إلى عهد انشغاله بتحضير رسالته للدكتوراه (التي ظهرت فيما بعد في شكل كتابه الشهور عن «تقسيم العمل الاجتماعي») حيث يلاحظ أن معدل الانتحار ازداد في أوروبا في القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك الحين وهو يفكر جدياً في دراسة هذه الظاهرة دراسة مركزة تعتمد على الملاحظة المباشرة وعلى الإحصائيات ، حتى أتيح له تنفيذ ذلك في كتاب «الانتحار» . ومن هنا كان الكتاب يحتمل مركزاً فريداً في مؤلفات دور كايم - فمع أن آخر كتبه وأكثرها نفجاً وعمقا هو كتاب «الصور الأولية للحياة الدينية (٢)» ، إلا أن هذا الكتاب يعتمد كلية على الكتب والدراسات الكثيرة التي تناولت هذا الموضوع وأتيح لدور كايم الاطلاع عليها ، ولم يقم في أساسه على الدراسة الحقلية المباشرة كما هو شأن «الانتحار» . وعلى الرغم من انقضاء ما يقرب من سبعين سنة على ظهور الكتاب لأول مرة ، وعلى الرغم من أن وسائل البحث العلمي لم تكن تطورت بعد في ذلك الحين ، فلا يزال للكتاب أهمية بالغة في ميدان علم الاجتماع وعلى الخصوص في مجال دراسة ظاهرة الانتحار ، كما لا يزال يوجه الدراسات الحديثة التي تتناول هذا الموضوع . وليس من شك في أن الكتاب يبين إلى حد كبير المبادئ الإنسانية للتفسير الاجتماعي التي كان دور كايم قد وضعها من قبل في كتابه عن «قواعد المنهج في علم

Durkheim , Le Suicide , Etude de Sociologie , 1897.

(١)

Id : Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse: Le

(٢)

Système Totémique en Australie , (P.U.F , 3e édition) .

الاجتماع » (النسب الخامس) ، كما أنه يعكس بصورة واضحة نظرة دوركايم إلى المجتمع ككل متماسك وأنه شيء أكبر من مجموع أجزائه المكونة . ولقد حاول دوركايم في الفصول الأولى من كتابه أن يوضح الفكرة السائدة لدى كثير من الكتاب والعلماء من أن الانتحار مشكلة تتعلق بالفرد من حيث هو فرد ، وأنه يمكن لذلك تفسيرها في ضوء علم النفس وبالإشارة إلى الحالات النفسية التي يمر بها الفرد ، أو في ضوء ما يسميه «بالعوامل فوق الاجتماعية» مثل الخصائص السلافية أو الوراثة ، أو ردها إلى العوامل والظواهر الكونية كالحرارة والمناخ على العموم ، أو إرجاعها إلى عامل المحاكاة والتقليد الذي كان ينادي به العائلم الفرنسي جابريل تارد Gabriel Tarde وأتباعه . فالانتحار في رأى دوركايم ظاهرة فريدة متميزة بذاتها sui generis ، شأنها في ذلك شأن غيرها من الظواهر الاجتماعية ويجب لذلك أن تعالج على هذا الأساس . والواقع أن من العسير تفسير هذه الظاهرة بالإشارة إلى العور والأشكال الفردية التي تتخذها . ولما كانت معدلات الانتحار في أى مجتمع تعتبر هى أيضا عند دوركايم ظاهرة مميزة بذاتها ، كان من الطبيعي أن يفسرها عن طريق ربطها بالعوامل والظروف الاجتماعية الأخرى التي تلازمها في الوقوع . ومن هنا كنا نجد دوركايم يعالج كثيرا من الظواهر والنظم الاجتماعية مثل الدين والزواج والعائلة والطلاق والظروف الاقتصادية والمهن المختلفة والتعليم والقانون وغيرها لكي يبين علاقتها بالانتحار في المجتمع . فكانت إذن يدرس هذه الظاهرة بالإشارة إلى البناء الاجتماعى الكلى ووظائفه المتشعبة ، على ما يقول جورج سمبسون (١).

ولقد تمكن دور كايم من تحليله لهذه النظم ، وبخاصة العلاقات الدينية والزواج والعائلة والنظم السياسية ، من أن يميز بين ثلاثة أنواع من العوامل التي تؤدي إلى الانتصار ، وبالتالي بين ثلاثة أنواع أو أنماط من الانتصار وهي : الأثاني والإيثاري ، والانتصار الناشئ عن الانحراف عن المعايير التابعة أو الخروج عليها . ومنه يمكن لتحليل هذه الأنماط الثلاثة القسم الثاني من كتابه . وكان الأساس الذي أقام عليه هذا التمييز بين الأنماط الثلاثة هو مدى ما تتمتع به الزمرة الاجتماعية من تماسك وتضامن وتكامل . فكلما زاد التضامن الاجتماعي في أي زمرة اجتماعية انخفض معدل الانتصار - كما هو الشأن في المجتمعات البدائية - والعكس بالعكس . وعلى ذلك فإن النمط الأثاني من الانتصار ينشأ نتيجة لانعدام تكامل الفرد في المجتمع الذي ينتمي إليه . ويمثل ذلك بشكل واضح في الحالات التي يكون التوكيد فيها على قيمة الفرد كفرد ، بحيث يصل الأمر ببعض الأفراد إلى أن يحدوا أنفسهم عاجزين عن الاستجابة أو الخضوع لأية سلطة غير السلطة الصادرة منهم هم أنفسهم ، مما يؤدي بهم في النهاية إلى انفصالهم عن المجتمع وفقدانهم لتأييد الجماعة التي يعيشون فيها ، وبالتالي استحالة الحياة في هذه الجماعة ، وهذا يدفعهم إلى الانتصار : ويعطينا دور كايم إحصائيات كثيرة يستعدها من التكامل في الحياة السياسية والدينية والعائلية يدعم بها تحليله . فبين لنا مثلاً أن معدل الانتصار له علاقة قوية بمرکز العائلة : فمعدل الانتصار بين المتزوجين أقل منه بين العزاب ، وبين المتزوجين ذوى الأطفال أقل منه بين من لم يتنجبوا ، بينما يعمل المعدل إلى أقل نسبة بين الأشخاص المتزوجين الذي يحولون عائلات كبيرة . وفيما يتعلق بالدين يبين لنا أن الانتصار بين « المفكرين الأحرار » يصل إلى أعلى نسبة ، وبلى ذلك الانتصار بين البروتستانت ثم بين الكاثوليك ، وأن أقل

نسبة هي تلك التي بين اليهود ، وذلك على أساس أنه كلما زادت قوة السلطة في الجماعات الدينية انخفض معدل الانتحار . كذلك يلاحظ دور كايم أنه فيما يتعلق بالجماعات السياسية - سواء أكان المقصود بالجماعة السياسية المجتمع المحلي أو المجتمع القومي كسكل - تنخفض نسبة الانتحار أثناء مرور هذه الجماعة بأحدى الأزمات، لأن المجتمع يشعر حينئذ بقدر أكبر من التكامل ومن التضامن ، كما أن الفرد يشارك في الحياة الاجتماعية مشاركة فعالة أثناء ذلك مما يقلل أو يضعف من أفانيته ويزيد بالتالي رغبته في الحياة . ومن الطريف أن نلاحظ أن دور كايم في معرض كلامه عن أثر التضامن العائلي في الانتحار يؤكد أنه ليس ثمة علاقة بين الانتحار وشخصية الزوجين، أو بقول آخر فإنه لا يعتبر خصائص الزوجين مسألة لها أهميتها في الانتحار . وإنما المهم في ذلك هو نفس بناء العائلة والدور الذي يلعبها أعضاء العائلة في البناء . ولكن حيث يزيد إشراف المجتمع - كما يتمثل في قوة التقاليد والعرف - على حياة الفرد يصبح الانتحار من النمط الإثاري أو النمط الغيري ، بمعنى أنه يحدث نتيجة لرغبة الفرد في أن يضحي بحياته خضوعاً لبعض الأوامر والتقاليد المسيطرة في المجتمع، سواء أكانت هذه الأوامر مستمدة من التعاليم الدينية أو من المذاهب السياسية . ويرتبط هذا النمط في العادة بفكرة التضامن الآلي *solidarité mécanique* التي يقوم على أساسها المجتمعات الصغيرة التي لم تبلغ درجة عالية من التعقد ومن التفاضل ، والتي لا يتمتع فيها الفرد بشخصية مستقلة أو بكيان متمايز منفصل عن الجماعة التي ينتمي إليها والتي يستمد منها كل مقوماته . ففي هذه المجتمعات (وأفضل مثل لها هو المجتمع القبلي الذي

يعوم على فكرة المعصية) تكون حياة الفرد - من حيث هو فرد - قليلة
الأهمية بالنسبة لنفسه وبالنسبة لغيره من الناس على السواء ، ولذا فكثيرا
ما يقدم الفرد على الأعمال الانتحارية حين يخضع لضغط الجماعة عليه. وكل
هذا معناه أن الانتحار في النمط الأتاني يظهر نتيجة لقلّة اندماج الفرد
وتكامله مع المجتمع ، بينما يظهر النمط الإيتاري أو الغيرى نتيجة لاندماج الفرد
في الجماعة وتكامله معها أكثر من اللازم. أما النمط الثالث من أنماط الانتحار
عند دور كايم فانه يظهر نتيجة لإخفاق الفرد في أن يتوافق مع المجتمع، أو على
الأصح حين يختل التوافق التقليدي بين الفرد والمجتمع نتيجة لظهور ظروف
جديدة طارئة، بحيث يصعب على المجتمع تهئية الفرد للملاقاتها والتجاوب معها.
ويمثل ذلك في الحالات التي يحقق فيها الفرد نجاحا كبيرا مفاجئا لم يكن
يتوقعه، أو حين تنزل به نازلة شديدة تعصف به. فكثيرا ما ينتحر الشخص مثلا
حين تهبط عليه ثروة كبيرة فيعجز عن أن يلائم نفسه مع الظروف الجديدة .
ويدخل في ذلك أيضا انتحار المطلقين من الرجال بعد طلاقهم ، نظراً لأن
الرجل في رأى دور كايم هو الذي يفيد من الزواج باعتباره عاملا من عوامل
التوافق مع المجتمع أكثر مما تفيد المرأة . ففى مثل هذه الأحوال يجد الفرد
نفسه وقد اتهدت من حوله المعايير التي كانت تنظم سلوكه وعلاقاته بالناس
والمجتمع ، وبذلك يضعف « الضمير الجمعي conscience collective »
ويحرر الفرد من الضغط والقيود الاجتماعية التي توجهه ، وبذلك يتخطى
تصرفاته ولا يجد للحياة معنى .

والمهم من هذا كله هو أن دور كايم يذهب إلى أن الانتحار لا يرتبط
بالظواهر السيكولوجية أو البيولوجية أو الكونية ، وإنما هو يرتبط ارتباطا

وثيقا بالظواهر الاجتماعية كالعائلة والزواج والروابط السياسية والظروف الاقتصادية والجماعات الدينية وما إليها . وقد استند في ذلك إلى الإحصائيات والأرقام . وما يؤكّد ذلك أن نمط الانتحار الإيثاري أو الفيرى آخذ في الزوال والاختفاء ، بحسب ما تشير إليه الإحصائيات أيضا ، بينما يزداد النطان الآخزان ، وذلك بسبب التغيرات التي تطرأ على نظم العائلة والزواج والدين والسياسة والاقتصاد نتيجة لتقدم المجتمع . فلم تعد هذه النظم التي كانت تعطى للمجتمع تماسكاً وتضامنه تشجح حاجات الفرد الآن . فالدولة ، رغم ازدياد اهتمامها بالفرد ، لا تزال بعيدة عنه جداً ولا يمكنها أن تشجح حاجاته اليومية بنفس الطريقة التي كانت القبيلة أو العشيرة مثلاً تتبعها ، كما أن الدين أصبح يبدو في نظر كثير من الناس متعارضاً مع حرية التفكير . بل إن العائلة نفسها فقدت قدرتها على الإشراف على أعضائها وتوجيههم ، ولم يعد الأبناء خاضعين لسلطانها وحدها ، بل إنهم يتعرضون لكثير من التيارات والتأثيرات مما يضعف قوة ارتباطهم بعائلاتهم . فالانتحار إذن ظاهرة اجتماعية تشير إلى وجود أزمة عميقة في المجتمع . ولكن تفهمها على هذا الوجه كان يتعين على دور كايم أن يدرسها في علاقتها ببقية الظواهر والنظم الاجتماعية ، أي في علاقتها بالبناء الاجتماعي ^(١) ، وهذا هو ما فعله في واقع الأمر حين درس « العلاقات بين الانتحار والظواهر الاجتماعية الأخرى » في القسم الثالث من كتابه ، على ما سبقت الإشارة إليه .

Simpson , *op . cit .* , pp . 13 - 17 ; Kardiner & Preble ; (١)

op . cit . , pp . 107 - 111 .

ولقد تقبل رادكليف براون بوجه عام تعريف دور كايم لوظيفة النظام الاجتماعي بأنها التناظر بينه وبين حاجات الكائن العضوي الاجتماعي، ولكنه يرى في الوقت نفسه ضرورة إدخال بعض التعديل أو التفسير على ذلك التعريف حتى يمكن إزالة ما يعتريه من غموض وما يلابسه أحيانا من التأويلات الغامضة. ولذا يقترح أن تستبدل بكلمة « حاجات » *besoins* التي يستخدمها دور كايم اصطلاح « الشروط الضرورية للوجود » *necessary conditions* *of existence*. فإذا لم يكن ثمة بد من استخدام كلمة « حاجات » فيجب أن يفهم منها هذا المعنى وحده. ويقول رادكليف براون في ذلك : « ونود أن نذكر هنا ... أن أية محاولة لاستخدام مفهوم الوظيفة في العلم الاجتماعي تتضمن الدعوى بأن هناك شروطا ضرورية لوجود المجتمعات البشرية مثلما توجد شروط ضرورية لوجود الكائنات العضوية الحيوانية، وأن في الإمكان اكتشاف هذه الشروط عن طريق البحث العلمي الملائم ^(١) ».

ويعتبر رادكليف براون من العلماء المحدثين القلائل الذين يستعملون بصراحة وبغير مواربة بالماتلة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية لنفسهم « الوظيفة » ^(٢). ولكنه ينصح الباحثين مع ذلك بأن يعالجوا المسألة بشيء،

Radcliffe - Brown, A. R. : "On the Concept of Function in (١) Social Science"; *Structure and Function*, *op. cit.*, P. 178.

(٢) ولعل أهم من يشارك في هذا الاتجاه الآن الأستاذ ليزل هويت Leslie White (الأستاذ بجامعة مينشجان) آن آربر، وهو ينتمي إلى المدرسة المعروفة باسم الداروينية الحديثة في العلوم الاجتماعية. ولا يزال هويت يستخدم كثيرا من الاصطلاحات التي =

من الحذر ومن الحيطة . فالكائن العضوى الحيوانى يتألف من عدد من الخلايا والسوائل الخلوية . وتترتب هذه الخلايا إحداها بالنسبة للآخرى بطريقة منتظمة لتؤلف كلاً حياً متماسكاً ، ويتم ارتباط هذه الوحدات بعضها ببعض بحسب نسق من العلاقات التى تؤلف البناء العضوى . فليس الكائن العضوى إذن هو البناء ، بل الأحرى أن نقول إن له بناء لأنه عبارة عن مجموعة من الوحدات المرتبة فى شكل بتائى . وعلى هذا الأساس يمكن تعريف البناء بأنه مجموعة العلاقات المنتظمة التى تقوم بين الوحدات المكونة ^(١) .

ويتضح من ذلك أن راد كليف براون فى استخدامه لكلمة « الوظيفة » يعتبر حياة الكائن العضوى هى الطريقة التى يعمل بها بناؤه والتى تساعد ذلك

= وضعا هربرت سبنسر والتي ولدت تستقى من السكتايات الاجتماعية والأثر بولوجيه الحديثه ، كما هو الحال حين يشككم عن الظواهر الثقافيه التى تتداخل وتتفاعل فيما بينها على المستوى فوق العضوى لتؤلف تركيبات وتكوينات جديدة . انظر فى ذلك كتابه *The Evolution of Culture* , Mac Graw - Hill 1950 .

(١) وعلى ذلك يكون « بناء » الخلية هو مجموعة العلاقات التى توجد بين الجزيئات المحددة ، و « بناء » النور هو مجموع العلاقات المنظمه القائمة بين الإلكترونات والهوتونات . ويحتفظ الكائن العضوى دائماً بهيئته ما دام حياً على الرغم من التغيرات الجزيئية التى تطرأ على أجزائه المكونة . فهو يفقد بعض الجزيئات عن طريق التنفس والإخراج ، كما يكتب جزيئات أخرى عن طريق التنفس أيضاً والامتصاص الغذائى . وهذا معناه أنه رغم تغير الخلايا المكونة من حين لآخر يظل الترتيب البتائى للوحدات المكونة قائماً على ما هو عليه . والصلية التى تتم بها المحافظة على الاستمرار البتائى للكائن العضوى هى الحياة نفسها . ومن هنا كان رادكليف براون يصف عملية الحياة بأنها تتألف من النشاط والأعمال المتداخلة للوحدات التى تؤلف الكائن العضوى ، أى الخلايا والأعضاء التى تتعد فيها هذه الخلايا . انظر رادكليف براون ، المرجع السابق صفحة ١٧٩ .

البناء على الاحتفاظ بكيانه واستمراره في الوجود . وعلى ذلك تكون وظيفة
 أى جزء متكرر من عملية الحياة ، كالنفس مثلاً أو الهضم ، هى الدور الذى
 يؤديه هذا الجزء . أو النصيب الذى يسهم به . فى حياة الكائن العضوى
 ككل . كذلك يمكن القول إن الخلية أو العضو له نشاط معين ، أى أنه
 يؤدي وظيفة معينة . صحيح إن العادة جرت على وصف إفراز العبارات
 المعدية مثلاً بأنه « وظيفة » من وظائف المعدة ، « ولكننى فى ضوء الطريقة
 التى أستخدم بها الألفاظ هنا أفضل أن أقول إن ذلك هو نشاط للمعدة ،
 وأن له وظيفة معينة هى تغيير البروتينات التى يحتوى عليها الطعام إلى صورة
 يمكن معها امتصاص هذه البروتينات وتوزيعها عن طريق الدم إلى الأنسجة .
 وعلى ذلك يمكن القول إن وظيفة أى عملية فسيولوجية متكررة هى التناظر
 بين العملية وحاجات الكائن العضوى (أى الشروط الضرورية لوجوده) ^(١) »
 وبالمثل يمكن القول فيما يتعلق بالهضم إن « وظيفة أى نشاط معاود ، مثل
 توقيع العقوبة على ارتكاب الجريمة أو ممارسة الشعائر الجنائزية ، هو الدور
 الذى يلعبه ذلك النشاط فى الحياة الاجتماعية ككل ، وبالتالى إسهام ذلك النشاط
 فى المحافظة على الاستمرار البنائى ^(٢) » . ومن كل هذا يتبين لنا أن فكرة
 الوظيفة عند رادكليف براون ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة البناء ، على اعتبار
 أن البناء هو مجموعة العلاقات المنظمة التى تقوم بين الوحدات المكونة ، وأن
 عملية الحياة التى تتألف من المناشط التى تقوم بها هذه الوحدات المكونة هى
 نفسها التى تكمل استمرار البناء خلال الزمن .

Ibid. p. 179 . (١)

Ibid. p. 180 . (٢)

يبد أن هناك نقطتين هامتين تنهدم عندهما هذه المائلة بين الكائن العضوى والمجتمع : النقطة الأولى هى أنه يمكن بسهولة ملاحظة البناء العضوى للكائن الحيوانى كشيء منفصل ومستقل إلى حد ما عن وظائفه ، بمعنى أنه يمكن تصور البناء المادى (أو المورفولوجيا) بعيدا عن وظائف الأعضاء (أو الفسيولوجيا) . وهذا أمر ميسور بالنسبة للمجتمع البشرى حيث نصبب ملاحظة البناء الاجتماعى إلا ككل أثناء تأديته لوظائفه المختلفة . صحيح إنه يمكن ملاحظة بعض ملامح البناء الاجتماعى مثل التوزيع الجغرافى للأفراد والجماعات بطريقه مباشرة ؛ ولكن معظم العلاقات الاجتماعية التى تدخل فى تكوين البناء - كعلاقة الأب بالابن وعلاقة البائع بالمشتري والحاكم بالمحكوم - لا يتسنى ملاحظتها إلا عن طريق المناشط الاجتماعية التى انعكس لنا هذه العلاقات . وهذا معناه صعوبة الفصل القاطع بين المورفولوجيا الاجتماعية والفسيولوجيا الاجتماعية ، وبالتالى صعوبة تصور البناء الاجتماعى كشيء متمايز وغريب تماما عن النظم الاجتماعية . والنقطة الثانية هى أن الكائن العضوى الحيوانى لا يستطيع أثناء حياته أن يغير الطراز البنائى الذى ينتمى إليه . فالغنزير لا يمكنه أن يصبح فرس بحر مثلا . وكل التغيرات التى تطرأ على الحيوان أثناء نموه منذ بدء تخلفه حتى مرحلة النضج والاكتمال ليست فى الواقع تغيرا فى الطراز ، لأن مراحل النمو كلها عبارة عن عملية واحدة متصلة كما أنها تسود النوع كله ، وذلك يعكس الحال بالنسبة للمجتمع القومى يستطيع أن يغير طرازه البنائى ، بل إنه يغيره بالفعل ، دون أن يؤثر ذلك على استمراره فى الوجود ^(١)

(١) . Ibid , pp. 81 - 180 . ويظهر هذا بوضوح فى حالة التغيرات التى تطرأ على

والمهم في هذا كله هو أن راد كليف براون يأخذ الوظيفة الاجتماعية على أنها نصيب النشاط الاجتماعي الجزئي في النشاط الكلي الذي يؤلفه وجزءاً فيه . فوظيفة أى ظاهرة من الظاهرات - أو أى عنصر من عناصر السلوك الاجتماعي - هي الدور الذي تؤديه هذه الظاهرة في الحياة الاجتماعية التي تعبر عن النسق الاجتماعي الكلي وتصدر عنه . والمقصود بالنسق الاجتماعي الكلي *total social system* هنا هو البناء الاجتماعي وكذلك كل النشاط والممارسات والعادات الاجتماعية التي يعكس البناء فيها من ناحية ، ويستمد منها وجوده وكيانه من الناحية الأخرى . وبهذا المعنى فإن النسق الاجتماعي الكلي يتمتع بنوع من الوحدة التي يسميها راد كليف براون بالوحدة الوظيفية *functional unity* . وبقول آخر ، فإن الوظيفة هي الحالة التي تعمل فيها كل أجزاء النسق الاجتماعي معا بحيث يكون بينهما درجة كافية من الانسجام والاتساق أو الاطراد الداخلي بحيث تمنع من قيام الصراعات الدائمة الخطيرة التي لا يمكن حلها أو التحكم فيها ^(١) .

== النظام الاقتصادي في المجتمعات البدائية أو التقليدية التي تعتمد على الرعي مثلاً أو الزراعة البسيطة المتنقلة ، ولكنها تدخل مرحلة التصنيع نتيجة لاكتشاف بعض المادن بها وتنفيد بعض مشروعات التنمية الاقتصادية . في مثل هذه الحالات تقرأ تغيرات جوهريّة على البناء الاجتماعي كله بحيث تشمل كل النظم التقليدية دون أن تؤثر ذلك على استمرار المجتمع نفسه في الوجود .

(١) *loc. cit.* - ويقول راد كليف براون في تعريف آخر للوظيفة : «دائماً أقصد بالوظيفة الجزء الذي يلعبه هذا النظام في النسق الكلي للتكامل الاجتماعي الذي يدخل هذا النظام في تكوينه . ونحن أستخدم كلمة التكامل الاجتماعي فإني أفترض أن وظيفة الثقافة ككل هي أنها تربط أفراد الناس في أبنية اجتماعية ثابتة إلى حد ما ، أى في ألساق ثابتة من الجماعات التي تحدده وتنظم العلاقة بين هؤلاء الأفراد أنفسهم بالآخرين »

وهذا لا يعنى أن كل ظاهرة لها بالضرورة وظيفة معينة في الحياة الاجتماعية . وكل ما يعنيه هو أنه قد يكون للظاهرة وظيفة معينة وأن من واجب الباحث الاجتماعى البحث عنها . كذلك يقترب على تصور رادكليف براون لمفهوم الوظيفة أن الظاهرة الواحدة أو العنصر السلوكى الواحد قد يؤدى وظيفتين مختلفتين كل الاختلاف إحداها عن الأخرى في مجتمعين مختلفين . فالتمسك بالعزوية في عهد الكنيسة الكاثوليكية الآن له وظائف تختلف كل الاختلاف عن العزوية في عهد الكنيسة المسيحية القديمة . وهذا معناه أنه لكي نحدد أى ظاهرة اجتماعية ، ولكى نستطيع بالتالى مقارنة الظواهر الاجتماعية في عدد من المجتمعات ، أو في مختلف العصور ، فلن يكفي أن ننظر إلى صورة أو شكل هذه الظواهر ، بل لابد من أن نأخذ وظيفتها أيضا في الاعتبار . فاعتقاد أحد الشعوب البدائية البسيطة مثلا في وجود كائنسمى فوق البشرى . يختلف تمام الاختلاف عن وجود مثل هذا الاعتقاد في المجتمع المتمدين الحديث ^(١) . ولهذا النقطة بالذات أهمية خاصة في الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية المقارنة ، لأنها تعنى في حقيقة الأمر أنه لا يمكن مقارنة ظواهر اجتماعية مفردة بعيدا عن بقية البناء الاجتماعى كما كان يفعل علماء القرن التاسع عشر الذين كانوا يهتمون في دراساتهم المقارنة بجمع أكبر

== وسمى القرص لتكيف الخارجى مع البيئة الفيزيقي ، وكذلك لتكيف الداخلى بين الأفراد والمجاعات التى يستلزم فى تكوينها بحيث يصبح من اليسر قيام الحياة الاجتماعية المنظمة . راجع مقال رادكليف براون : - " The Present Position of Anthropological Studies " in *Id ; Method in Social Anthropology*, Chicago U.P . 1958, P.62.

قدر ممكن من الظاهرات المتشابهة، دون أن يهتموا كثير بأفهم معناها ووظيفتها في البناء الاجتماعي الذي تنتمي إليه .

وترخر كتابات راد كليف براون بالأمثلة التي يحاول بها توضيح ما يقصده من قضايا وأحكامه النظرية . ويستمد هذه الأمثلة في العادة من دراساته الحقلية الخاصة ، سواء في جزر الأندمان أو في جنوب إفريقيا أو بين أهاليه أستراليا الأصليين . ويمكن هنا أن نستشهد بمثال واحد من هذه الأمثلة ، وهو مثال عالجه راد كليف براون في أكثر من مناسبة وفي أكثر من مقال ، ونعني به النظام الطوطمي ووظيفته في المجتمع البدائي . فالنظام يشيع في عدد كبير من المجتمعات والقبائل البدائية وبخاصة في أستراليا، ويؤلف جزءاً هاماً في نسق العقائد والعادات في تلك المجتمعات، كما أنه يعكس بوضوح نمط العلاقات الشعارية التي يوجد بها المجتمع بين الناس وبقية الكائنات من حيوان ونبات ، وكذلك قوى الطبيعة كالطر والرعد والبرق وما إليها . وهذا معناه أن موضوع الطوطمية جزء - أو مظهر - من موضوع أكبر وأشمل وأعم وهو موضوع طبيعة ووظيفة العلاقات القائمة بين الإنسان والعالم الذي يعيش فيه ، وميل الإنسان في بعض الأحوال إلى تقديس القوى الطبيعية التي توجد في هذا العالم ، أو تقديس أنواع وفصائل معينة من الحيوان أو النبات . والملاحظ أن الشعوب التي يوجد فيها النظام الطوطمي تعامل أنواعاً معينة بالذات من الحيوانات (وفي بعض الأحيان قليلة أنواعاً من النباتات أو إحدئ القوى الطبيعية) بكثير من الحب والرهبة والخوف والاحترام أي التقديس . ويذهب راد كليف براون إلى أن ذلك يحدث في أغلب الأحوال - ولكن ليس في كل الأحوال - في المجتمعات الصغيرة التي تتوقف حياتها ومعاشها على ذلك النوع المهيمن بالذات من الحيوان أو النبات ، ومن هنا كنا نجد

كثيرا من القبائل والشعوب التي تعتمد كلية على الأبقار تقدس البقرة ،
 بينما تقوم عبادة القمح عند شعوب أخرى بلعب القمح في حياتها الدور
 الرئيسى وهكذا . والمبدأ نفسه يصدق على تقديس الحيوانات المتوحشة
 التي يحب الناس أن يشبهوا بها ويكتسبوا بعض صفاتها وخصائصها الهامة
 بالنسبة لهم في حياتهم اليومية ، كما هو الحال في القبائل التي تقدس الأسود
 وتتخذها طواطم لها . فهذه القبائل تعيش في العادة على قنص الحيوان وعلى
 الإغارة والحروب ضد غيرها من الجماعات ، وهو نمط من الحياة يتطلب من
 الناس قوة البأس والشجاعة والقدرة على البطش وما إليها من صفات الأسد ،
 وهكذا . بيد أن الأمر لا يقف عند حد معرفة العلاقات التي تقوم بين الناس من
 ناحية وهذه الكائنات ومظاهر الطبيعة من الناحية الأخرى بل لأن الطوطمية
 وظيفتها اجتماعية أخرى تتعلق ببقاء المجتمع ذاته وتنظيم العلاقات بين الناس .
 فالمعروف أن جوهر الطوطمية يتركز في اعتقاد الناس أنهم يتحدرون من
 ذلك الحيوان - أو النبات أو ما إلى ذلك - الذي يتخذونه طوطما لهم ، كما
 أن النظام نفسه يوجد في أغلب الأحيان في المجتمعات القبلية الانقسامية حيث
 تنقسم القبيلة إلى عدد من العشائر المتمايزة المستقلة التي ينقسم كل منها إلى
 وحدات اجتماعية أصغر فأصغر ، بشرط أن تتمتع كل وحدة منها باستقلالها
 الخاص في المجالين الاقتصادى والسياسى ، مما قد يؤدي في آخر الأمر إلى
 تفكك المجتمع كله إلا في الحالات التي يوجد فيها نظام معين بالذات يتصدى
 كل الحدود الإقليمية والاقتصادية والسياسية ويسود في كل الوحدات الصغيرة
 على اختلافها - مثل نظام القرابة أو نظام طبقات العمر - وبذلك يعتبر عاملا
 هاما في تماسك المجتمع ككل^(١) . ومن هنا كان الطوطم الذي يتحدر منه كل

(١) كما هو الحال مثلا عند النوير وفي بعض المجتمعات النيلية العامة في شرق أفريقيا =

أفراد العشيرة أو بشركون في تقديسه يعتبر أهم عوامل التماسك الاجتماعي، لأنه في الحقيقة القوة الفعالة المضادة لعوامل التفكك والانشقاق التي يحملها التنظيم الانقسامى بين ثنائاه . بل الواقع أن الطوطمية لها دوراً بعد من هذا بكثير؛ إذ تؤدي إلى ارتباط العشيرة الطوطمية بغيرها من العشائر القريبة التي تنتمى إلى طوائف مختلفة . فالجماعة الطوطمية وحدة إكسوجامية، بمعنى أنه يحرم على الفرد أن يتزوج من داخل عشيرته أو يتخذ لنفسه زوجة تتبع نفس طوطمه ، وإنما يتحتم عليه أن يتزوج من امرأة تتبع طوطماً آخر وبالتالي تنتمى إلى عشيرة أخرى غير عشيرته، مما يترتب عليه ارتباط العشائر الطوطمية المختلفة إحداها بالأخرى بروابط المصاهرة وما يترتب على روابط المصاهرة من تشابك المصالح الاقتصادية وقيام التحالف السياسية بين هذه العشائر (٢) . وواضح من هذا المثال كيف ينظر رادكليف براون إلى موضوع «الوظيفة» الاجتماعية وكيف يحاول تبين وظيفة النظام بربطه بمختلف النظم . فهو يبين في مجال دراسته للنظام الطوطمى صلاته هذا النظام بالبيئة الطبيعية التي تحيط بالمجتمع وبما فيها من حيوان ونبات وقوى كونية مختلفة وأثرها في الإنسان، ثم صلاته بالتنظيم القبلى الانقسامى، وعلاقته بنظام الزواج، وأثره في الحياة الاقتصادية والسياسية والدينية من حيث أن النظام نفسه تدور حوله أساطير وطقوس وشعائر كثيرة لا محل لتفصيل القول فيها هنا .

= وسوف نعرض لهذا النمط من التنظيم الاجتماعى فى الجزء الثانى من هذا الكتاب عن «الأساق»

(٧) راجع فى ذلك مثلاً مقالى وادكليف براون : — " The Sociological Theory of Totemism " , in *Structure and Function* , op. cit. , pp. 117 - 132 ; " The Present Position of Anthropological Studies " op. cit. , pp. 58 - 63 .

ومها يكن من شيء ، فالذى لا شك فيه هو أن راد كليف براون أفلح في أن يضع عدة نقط هامة أصبحت بمثابة الأساس في كل الدراسات التالية التي تعالج مسألة الوظيفة الاجتماعية . وقد برزت هذه النقاط في الأصل نتيجة لنظرته إلى العلوم البيولوجية وإصراره على الاعتماد على المماثلة بين السكان العضوى الاجتماعى والكائن العضوى الحيوانى رغم كل ماتعرض له هذا الاتجاه من هجوم ونقد . فقد أدى به ذلك إلى أن يأخذ الوظيفة على أنها الدور الذى يلعبه الجزء في النسق الكلى . وقد نجح منذ نشر دراسته القصيرة الهامة في هذا الموضوع ^(١) في أن يفرض هذا التهم على الدراسات الاجتماعية والاثربولوجية الحديثة .

ولقد كان راد كليف براون شديد الحرص أيضا على أن يميز وظيفة النظام (أو الظاهرة) والفرض purpose منه . فالتاس في العادة لا يعرفون بالدور الذى يلعبه أى نظام من نظمهم الاجتماعية في المحافظة على استمرار المجتمع ، أى أنهم لا يدركون دائما الوظيفة الاجتماعية لهذا النظام ، ولكنهم قد يرون في الوقت نفسه أنه يحقق بالفعل غرضا مقينا بالذات غالبا ما يختلف عن الوظيفة . ويطلق راد كليف براون على ذلك اسم «الفرض الظاهر أو البادى» ليميز بينه وبين الوظيفة أو «الفرض الحقيقى» الذى يؤلف على أية حال «العلة الأخيرة» لقيام الظاهرة . فالفرض من الشعائر الجنائزية مثلا هو - على ما يتصور الناس - إبداء الاحترام الواجب والمشاركة اللازمة نحو أهل

(١) المقصود هنا مقال راد كليف براون : "The Concept of Function in Social Science" - وقد ظهر هذا المقال في الأصل بمجلة *American Anthropologist* vol. XXXVII, 1985 كتطبيق على معاصرة التامام العالم الأمريكى Lesser أمام الرابطة الأثربولوجية الأمريكية American Anthropological Association ، ثم نشر المقال بعد ذلك في كتابه *Structure and Function* , op . cit . pp . 178-187

الميت في مصابهم والاشتراك في تشييع الميت نفسه إلى مقبره الأخير . أما « وظيفة » هذه الشعائر فتختلف عن ذلك تماماً ، إذ يعتبرها رادكليف براون وسيلة عامة يلجأ إليها المجتمع لكي يتغلب على « الأزمة » التي اعترضت مجرى الحياة الاجتماعية والتي نشأت بمحدوث الوفاة . فهي تهيئ للمجتمع الفرصة لأن يتقبل تدريجياً الوضع الذي ظهر بعد الوفاة ويدرك أنه سوف يستمر في الوجود بدون ذلك الشخص المتوفى . أى أن الشعائر الجنائزية وقرة الحداد تساعد المجتمع على أن يتكيف مع الظروف الجديدة وتسهم بالتالي في حفظ المجتمع واستمرار الحياة الاجتماعية ^(١) . والوظيفة بهذا المعنى لا تكون في الأغلب حاضرة على الإطلاق في أذهان الناس ، لأنها كثيراً ما تكون هي

(١) يرد رادكليف براون هنا في الحقيقة آراء أحد كبار علماء الاجتماع في فرنسا وهو فان جنب Arnold Van Gennep في نظريته المشهورة باسم « شاعر المروءات أو الانتقال Rites de Passage » ، ويقصد بها الطقوس والشعائر التي تناس في حالة انتقال الفرد من مرحلة معينة في حياته الاجتماعية إلى مرحلة أخرى كالولادة والختان والزواج والوفاة . وقد وضع فان جنب نظريته في كتاب بهذا العنوان حتى عام ١٩٠٨ ، وفيه تلبم هذه الشعائر وبين أن الانتقال يتم على ثلاث خطوات . في الأولى يتفصل الفرد من الوسط القديم ومن مستواه الاجتماعي ويصاحب ذلك شعائر من نوع معين تعرف باسم شعائر الانفصال . وبعد هذا بفترة يكون الفرد أثناءها في حالة (عابدة) لأنه لا يلتصق إلى أى مرحلة اجتماعية ولا يعرف له مركز ثابت في المجتمع كما يخضع أثناءها لبعض القيود الشديدة ، وتعرف هذه الحالة باسم المرحلة الهامشية . ثم تأتي المرحلة الثالثة والأخيرة وفيها يندمج الفرد في البيئة الجديدة ويدخل إلى المستوى الاجتماعي الجديد عن طريق ما يعرف باسم « شعائر الاندماج » . وقد طبق فان جنب هذه النظرية بعد ذلك على المجتمع الفرنسي في كتابه الضخم *Manuel de Folklore Français Contemporain* (أنظر الجزئين الأول والثاني بنفسوان Du Berceau à la Tombe) , Auguste Picard, Paris 1943 et 1946.

النتيجة الغير المقصودة لشيء ما يعتقد الناس أنهم يمارسونه لسبب آخر مختلف تماماً، بل وكثيراً ما لا تكون لديهم أية فكرة واضحة عن السبب الذي من أجله يمارسون ذلك العمل (١).

ولكى أوضح ما يقصده علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع ومنهم راد كليف براون - من اختلاف « الوظيفة » عن « الغرض » الذي يحاول في أذهان الناس حين يمارسون أحد الأعمال فنضرب مثلاً من إحدى دراسات الأستاذ إيشانزيريتشارد ، وهو نظام عداوة الدم blood feud الذي عالجته بنى من التفصيل في كتابه عن « النوبر » . ويشبه هذا النظام إلى حد كبير نظام الثأر عندنا . فهو يقتضى تضامناً وتكاتف الجماعة القبلية التي يلتصق إليها القتل وتعاونها في طلب القصاص ، ليس فقط من القاتل نفسه بل وأيضاً من جماعته القبلية ككل . فكان « الغرض » من عداوة الدم كما يتصوره الناس هو الثأر للقتل بالقتل . أما وظيفة عداوة الدم فهي تختلف عن ذلك تماماً ولا يمكن فهمها إلا بدراسة الدور الذي يلعبه ذلك النظام في المحافظة على « التوازن البنائي structural equilibrium » بين الأقسام المتصارعة التي تنقسم إليها القبيلة . فالجموع النوبرية مجتمع انقسامى segmentary ، تنقسم القبيلة فيه إلى عدد من الأقسام القبلية الكبرى التي ينقسم كل منها بدوره إلى أقسام أصغر وهكذا ، بحيث يؤلف كل قسم من هذه الأقسام على اختلاف درجاتها وحدة إقليمية واقتصادية وقرابية وسياسية متمايزة . وهذا معناه أن المجتمع ككل لا يخضع لأي سلطة مركزية أو متدرجة موحدة . وتلتزم كل وحدة من هذه الوحدات

(١) Emmet, op. cit., P. 84 وقد أقام الأستاذ ميرتون Merton تجربة

واضحة في هذا الصدد بين ما يسميه بالوظيفة الظاهرة Manifest function والوظيفة الكامنة Latent function ، وسوف نعود إلى ذلك فيما بعد بالتفصيل .

ببعض الالتزامات إزاء الوحدات الأخرى . وتتحدد هذه الالتزامات على أساس قوة الروابط القرابية مما يؤدي إلى اندماج الأقسام القبلية معا أو انفصالها إحداها عن الأخرى تبعا لاختلاف المواقف وما تفرضه هذه المواقف من التزامات . فالأقسام الصغيرة في إحدى العشائر تتحد معا لكي تقف ككل لتعصد الاغارات التي قد تشنها عليها الجماعات القبلية الأخرى ، كما تشترك ككل أيضا في تحمل مسؤوليات والالتزامات عداوة الدم . فالنظام إذن هو أحد العوامل التي تتحكم في ذلك الميل إلى الانشقاق أو الالتصام وتنظمه . فحين يكون القاتل والقتيل من عشيرتين مختلفتين فإن كل أقسام عشيرة القاتل تندمج معا في وحدة متماسكة تقف في وجه عشيرة القاتل ككل . أما إذا كان القاتل والقتيل ينتميان إلى بدنتين في نفس العشيرة فإن الخلاف يظل محصورا في هاتين البدنتين ، أي أن وحدة العشيرة تنفكك مؤقتا إلى البدنات المكونة . ومن هذا يتضح لنا كيف يلعب نظام عداوة الدم دوره في المحافظة على البناء الانقسامى التقليدى للقبيلة من الزوال . فهو لا يسمح باندماج البدنات اندماجا دائما في وحدة متماسكة بحيث تضع شخصية البدنة تماما ، ولكنه في الوقت نفسه لا يسمح للعشيرة بأن تنقسم وتتفرق إلى أجزاء صغيرة مستقلة تماما إحداها عن الأخرى بحيث تضع وحدة القبيلة وينهدم بناؤها . وهذا هو ما يقصده إيثانز بريتشارد حين يقول إن وظيفة عداوة الدم هي المحافظة على التوازن البنائي بين الأقسام المتصارعة ^(١) .

(١) راجع في ذلك : - Evans-Pritchard, *The Nuer*, op. cit., Ch III; - "The Nuer of Southern Sudan", in Fortes & Evans - Pritchard (eds), *African Political Systems*, O. U. P. (3rd impression) 1948, pp. = 291 sqq.

ولكن على الرغم من كل ما قيل من ضرورة التفرقة بين « الوظيفة » من ناحية و « الغرض » أو « الهدف » أو « الغاية » من الناحية الأخرى ، فالواقع أن الخلط بينها كثير وشائع في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية

== ولكرة « التوازن » فكرة قديمة بعض الشيء في الدراسات الاجتماعية. وربما كان الفضل في إدخالها إلى ميدان علم الاجتماع يرجع إلى العلامة الإيطالي فيلنريدو باريتو في كتابه عن « علم الاجتماع العام » *V. Pareto, Trattato di sociologia generale* (الترجمة الإنجليزية بعنوان *The Mind and Society*. London 1935 - الجزء الرابع فقرات ٢٠٦٧ وما بعدها) ففي هذا الكتاب يعرف باريتو « التوازن » بأنه الحالة التي إذا طرأ عليها أي تغير « مصطنع » ترتب عليها ظهور رد فعل مريم من شأنه إرجاع الأوضاع إلى ما كانت عليه من قبل . ولا يقصد باريتو بالتغير المصطنع التغيرات التي يحددها الإنسان بقصد التجريب ، بل هو يقصد بالأحرى الأحداث التي لا تتفق مع طبيعة المجتمع والتي لا يحتمل حدوثها في الظروف والأحوال العادية. وليس من شك في أن باريتو استعار فكرة « التوازن » من الميكانيكا ثم من الاقتصاد بعد أن استخدمها والراس *Walras* في كتاباته. فقد كان باريتو في الأصل مهندساً ميكانيكياً ثم اتجه إلى الاقتصاد قبل أن يهتم بالعلوم الاجتماعية. وعلاوة على هذه التغيرات « المصطنعة » كان المجتمع في رأي باريتو كثيراً ما يتعرض لتغيرات « الفجائية » أو « العرضية » التي تنشأ نتيجة لظهور بعض عناصر جديدة بشكل مفاجئ . بحيث تؤثر تأثيراً مؤقتاً في النسق الاجتماعي كله مما يترتب عليه اختلال حالة التوازن . ولكن لا يلبث هذا التأثير المؤقت أن يزول بزوال العنصر الدخيل ذاته كما يحدث في حالة الأوبئة والنبيذات والحروب القصيرة . فتوازن النسق الاجتماعي يشبه إلى حد كبير توازن الكائنات المنوى إلى الذي يتعرض للخلل مؤقتاً نتيجة لتعرضه لأحد العوامل المفاجئة السريعة ، ولكن سرعان ما يسترد توازنه القديم إذا لم يكن الخلل الذي طرأ عليه عنيفاً وجوهرياً .

وتمتد دوروثي إيميت *Emmet* أن نظرة باريتو تربط التوازن الاجتماعي بقوى المجتمع وقدرته على التغلب على الخلل الذي يطرأ عليه ، وذلك بفضل الجهود المضادة التي يبذلها . لكن يسترد توازنه الأصلي . انظر *Dorothy Emmet ; op. cit., p. 78* ==

على السواء . بل إن راد كليف براون نفسه لم يسلم من ذلك رغم كل جهوده للتمييز بين الغاية والوظيفة . فهو يقول مثلاً : « إن تبادل الهدايا لا يحقق نفس « الغرض » الذى تحققه التجارة أو المقايضة فى المجتمعات الأكثر تطوراً وتقدماً ، وكل ما أفلح بالفعل فى تحقيقه هو غرض أخلاقى خفسب . فالهدف من التبادل هو تنمية المشاعر الطيبة بين طرفى التبادل ، وبدون ذلك لا يحقق التبادل الغرض منه تماماً » (١) . وواضح أنه يقصد هنا « الوظيفة » الاجتماعية للتبادل .

(٣)

وقد كان لآراء دور كايم أثر كبير واضح فى تفكير مالىنوفسكى أيضاً ، وبخاصة فيما يتعلق بضرورة الاهتمام بالبحث عن الحقائق والوقائع الثقافية التى تكن وراء النظم الاجتماعية ، وهو الاتجاه الذى يصنع كل أعمال مالىنوفسكى .

== كذلك حاول عالم الاجتماع الأمريكى جورج هومانز G. Homans أن يدرس مشكلة التوازن باعتبارها مشكلة وثيقة الصلة بفكرة الوظيفة الاجتماعية ، ولهب فى ذلك إلى أن النسق الاجتماعى يكون فى حالة توازن حين تكون العناصر الداخلة فى تكوينه (وكذلك العلاقات المتبادلة القائمة بين هذه العناصر) فى وضع معين ، بحيث إذا طرأ أى تغير طفيف على عنصر منها ترتب على ذلك حدوث تغيرات فى النسق كله بقصد تخفيف أثر ذلك التغير الطارئ على ذلك العنصر . ولم يبين لنا هومانز ما يقصده بالضبط من هذه « العناصر . ولكن الظاهر أنه يقصد من « عناصر النسق الاجتماعى » طرق السلوك المكتنة التى تتخذ شكل نظم اجتماعية ، أى أنماط السلوك التى تحكمها معايير محددة واضحة . ومع ذلك يمكن القول إن المجتمع كله يكون فى حالة توازن إذا كان رد الفعل الصادر عن أعضاء المجتمع موجهاً ضد الأفراد الخارجين أو الخارجين على المعايير . راجع فى ذلك : Homans, G., *The Human Group* ; Routledge and Kegan Paul 1967 , pp. 301 - 5 .

صحيح إن مالينوفسكى كان يأخذ على المدرسة الفرنسية وعلى رادكليف براون أيضا إغراقها في توكيد الجانب الاجتماعى من الطبيعة البشرية على حساب التغيرات الفردية^(١)، وصحيح أيضا أنه كان كثير التشكك في القيمة العملية لموقف رادكليف براون ورأيه في « وحدة المجتمع الوظيفية functional unity of society » وكذلك رأيه في أن وظيفة أى فعل اجتماعى هي مدى إسهامه في الحياة الاجتماعية كلها ، وأن الوحدة التى يتمتع بها النسق الاجتماعى الكلى هي وحدة وظيفية ، إلا أنه لم يتنكر مع ذلك لهذا الموقف تماما . ومع أنه حاول في بداية الأمر أن يدخل بعض التعديلات على هذه النزعة الوظيفية الدور كيمية عن طريق الاستعانة بالنظريات السيكلوجية عند بافلوف pavlov وThurstone Wundt وكذلك الاستعانة بالتحليل النفسى^(٢) ، فلم يلبث أن

(١) والواقع أن عددا كبيرا من الكتاب يعتقدون أن نزعة رادكليف براون الى تجاهل الفرد وإعادة العناصر البيولوجية من تحليله الوظيفى للنظم الاجتماعية وللتقافة (وهذا أمر يختلف كل الاختلاف عن اعتماده على المماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة البيولوجية) هي نقطة الخلاف النظرية الوحيدة بينه وبين مالينوفسكى ، كما أنها هي النقطة الوحيدة أيضا التى أراد مالينوفسكى أن يضيفها الى المبادئ التى وضعها دوركايم . راجع في ذلك : Lowie, *op. cit.*, p. 330 ; Malinowski, "Introduction" to Hogbin, A. I., *Law and Order in Polynasia*, N.Y., 1934 . ولم ذلك لينبغى أن نتذكر دائما أن رادكليف براون لم يهمل الفرد تماما في دراسته للبناء الاجتماعى . فلقد رأينا أنه يعتبر العلاقات الثنائية جزءا هاما في أية دراسة بنيائية وظيفية ، وهو الأمر الذى يترسّخ عليه عدد من كبار العلماء الوظيفيين .

(٢) ظهرت أولى محاولات مالينوفسكى لتأويل المعلومات الإثنوجرافية التى جمعها من جزر التروبرياند Trobriand Islands في المدة ١٩١٤-١٩١٨ في مقال شهير له بعنوان : " Mutterrechtliche Familie und oedipus - Komplex ; eine ethnologisch-psychoanalytische Studie " *Sonderabdruck aus Imago*.

نبد هذه الاتجاهات ، وبخاصة نظريات التحليل النفسى التى وصفها فيما بعد بأنها نظريات فاحشة مسرفة وأن حججها واهنة فامضة وأنها تستخدم ألفاظا ومصطلحات معقدة ، وانتظم بالتالى فى ركب العلماء الوظيفيين بل وأضاف كثيرا من الجدية والعمق والقوة إلى حجج دور كايم وراى كليف براون^(١) ، وذهب فى إيمانه بما يمكن تسميته بالزعة الوظيفية الكلية أو الشاملة universal functionalism إلى أبعد الحدود . فقد كان يعتقد أن « كل طراز من أطرزة الحضارة ، بل وكل عادة من العادات وكل موضوع مادى وكل فكرة وكل معتقد من المعتقدات يحقق إحدى الوظائف الحيوية » ليس فقط بالنسبة للثقافة ككل ، بل وأيضا بالنسبة لكل عضو من أعضاء المجتمع سواء من الناحية العقلية أو من الناحية البيولوجية^(٢) .

ويعتبر هذا الموقف نتيجة طبيعية لرأى مالينوفسكى فى الثقافة . فالثقافة فى نظره أداة يستطيع المرء بواسطتها أن يتغلب على مشكلات البيئة التى يعيش

== 1924 ، x . وفيه بين أن الكبت والصراع اللذين يظهران فى العائلة الأوربية نتيجة لوطأة الحضارة الغربية الحديثة لا يظهران بنفس الدرجة من الوضوح على الأقل فى العائلة عند التروبريانده . ويمزو ذلك إلى أن المواطن العدوانية نحو الأب توجه فى المادة نحو الحال فى المجتمع الأمريكى مثل مجتمع التروبريانده ، على اعتبار أن الحال يلعب شتاك دور الأب فى الحياة العادية ، وبذلك يظهر هتدم ما يمكن تسميته « بعقدة الحال » بدلا من « عقدة أوديب » . راجع فى ذلك أيضا كتابه *Sex and Repression in Savage Society* Kegan Paul, 1937.

Kardiner and Prob'le , *op. cit.*, pp. 148-50 (٧)
 Malinowski , "Anthropology" in *Encyclopaedia of Social Sciences* , I. p. 135 ; *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* , O.U.P. 1920 , pp. 150 sqq ; Merton, *op. cit.* , p. 26.

فيها والتي يصادفها أثناء محاولاته إشباع رغباته المختلفة . وعلى هذا الأساس تعتبر الثقافة نسقا من النشاط والاتجاهات والأشياء التي يلعب كل منها دورا محددا لتحقيق غاية معينة . أى أنها تؤلف كلا متكاملا تتساند فيه العناصر والأجزاء المكونة ، كما أن هذه النشاط والمواقف والاتجاهات تنظم في شكل نظم اجتماعية كالعائلة والقبيلة والهيئات الاقتصادية والسياسية والتعليمية وما إليها^(١) ، وأن من السبيل أن يحاول المرء الفصل فصلا تاما قاطعا في هذا الكل المتناسك بين « الصورة » أو « الشكل » من ناحية والوظيفة من الناحية الأخرى . « وظيفة » العلاقات الزوجية وعلاقات الأبوة هي في النهاية إنجاب النسل ، أما « صورة » هذه العلاقات فتختلف من ثقافة لأخرى . والمقصود بالصورة هنا الطريقة التي تتم بها هذه العملية والتي تتميز بممارسة أعمال معينة بالذات يقوم بها أفراد المجتمع في المناسبات المختلفة ، مثل الطقوس التي تصاحب الولادة ، والقيود والتحريمات التي تفرض على الأم وعلى الطفل الوليد ، وكذلك طرق العناية بالطفل وتغذيته وتنظيف جسمه وتنظيم نومه وغير ذلك^(٢) . وكل هذا معناه في نظر مالمينو فسكى أنه لا يمكن فهم فكرة الوظيفة بعيدا عن « فائدة » الظاهرة أو النشاط موضوع الدراسة . فالسلوك البشري - أيا كان - يؤدي بالضرورة إلى إشباع بعض الحاجات التي يشعر بها الإنسان . فعين يخرج المرء لجمع الفواكه أو الجذور من الغابة أو لصيد السمك أو قنص الحيوان ، أو حين يحلب بقرته أو يذبحها ، فإنه يفعل ذلك من أجل الحصول على بعض المواد الخام التي يحتاج إليها جسمه . ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد ، إذ لابد له من تجهيز هذه المواد الخام بطريقة

(١) Malinowski , *A Scientific Theory of Culture*, op. cit., pp. 148-9

(٢) Ibid., p. 152 .

معينة حتى يمكنه تناولها ، فكأن الحاجة إلى الغذاء ينضوي تحتها في الحقيقة عدد كبير من العمليات المعقدة . وينبغي على العالم الوظيق أن يحلل البواعث التي تحكم في كل أجزاء هذه العملية والتي تنعكس مثلاً في الرغبة في الزراعة أو القنص أو عقد صفقة تجارية مربحة أو ما إلى ذلك ، بشرط أن يتم هذا التحليل بالإشارة إلى الدافع الأساسي وهو الجوع . وعلى ذلك يمكن القول إن الوظيفة التكاملية لهذه العمليات التي تدخل في تكوين هذا « الكل » الثقافي هي إشباع الحاجة البيولوجية الأولية للطعام . والشئ نفسه يصدق على كل الظواهر والمناشط التي نجدها في المجتمع . فالمسكن مثلاً شئ مادي قد يقام من بعض كتل الخشب وفروع الشجر أو من جلود الحيوان أو من الحجارة أو حتى من الجليد . ولكن هذه هي فقط « صورة » المسكن ، أما طريقة إقامته أو بنائه والاقسام التي ينقسم إليها والوحدات التي يتألف منها والامثالات الذي يحتوي عليه فهي أمور تتعلق إلى حد كبير بالاستعمال والحاجات المنزلية التي ترتبط بدورها بتنظيم العائلة نفسه . ولذا كان يجب أن نأخذ في الاعتبار وظيفة المسكن التكاملية حين ندرس المراحل المختلفة التي تمر بها عملية إقامته والعناصر الداخلة في بنائه^(١) .

والدراسة الحقلية ، وكذلك البحث النظري المقارن ، خليقان بتيين العلاقات الموجودة بين مختلف الظواهر الثقافية في المجتمع وطريقة ارتباط

(١) 58 - 155 pp. *Ibid.* ويقول ما لينوفسكي في موضع آخر من الكتاب نفسه (ص ٢٧) أن « محاولة تحديد العلاقة بين العمل الثقافي والحاجات البشرية - سواء أكانت أساسية أو مشتقة - يمكن وصفها بأنها وظيفة ، لأنه لا يمكن تحديد الوظيفة إلا عن طريق إشباع إحدى الحاجات بفضل أحد المناشط التي يتناول الناس في أداؤها » .

عناصر الثقافة بعضها ببعض . وبعض هذه العلاقات تكون من الواضح بحيث لا يمكن التشكك فيها كما هو الحال في العلاقة بين أفراد العائلة والمسكن الذى يقيمون فيه . ولكن الوظيفة الاجتماعية ليست هى مجرد التعرف على هذه العلاقات المتبادلة بين عناصر الثقافة المختلفة ، ولا هى مجرد إسهام النشاط الجزئى فى النشاط الكلى الذى يدخل فى تكوينه . إنما لابد لنا لى نلهم الوظيفة ونصل إلى تعريف دقيق لما من أن نرجع طيلة الوقت إلى شىء أكثر تحديدا بحيث يمكن ملاحظته ، وأن نأخذ فى اعتبارنا أيضا « أن النظم البشرية وكذلك النشاط الجزئى التى تدخل فى هذه النظم ترتبط بالحاجات الأولية أو البيولوجية أو بالحاجات المشتقة أو الثقافية » . وذلك لأن الثقافة تعنى دائما « إشباع إحدى الحاجات »^(١) . والفكرة ذاتها لا يمكن أن تتضح فى الأذهان على أية حال إلا بتحليل النظم السائدة فى المجتمع .

والمثال الذى يجب مالىنوفسكى نفسه أن يستشهد به فى مثل هذا المجال هو وظيفة التنظيم القرابى فى المجتمع ، وذلك نظراً لأن الجماعات القرابية تتخذ أشكالاً عديدة تختلف باختلاف الثقافات التى توجد فيها . وتعتبر الأسرة المكونة من الوالدين والأولاد الغير المتزوجين أصغر وحدة قرابية عرفها المجتمع البشرى . ووظيفتها عند مالىنوفسكى هى إمداد المجتمع بالمواطنين ، على اعتبار أنها هى الجماعة الوحيدة التى تستطيع بفضل عقد الزواج القائم بين الزوجين أن تقدم للمجتمع أبناء شرعيين ثم توفر لهم ما يحتاجون إليه من التغذية والتربية والتعليم ، كما توفر لهم بعد ذلك حاجتهم من السلع المادية ، وأخيراً تهيم بهم مركزاً معيناً فى المجتمع . وقد تقوم العائلة الممتدة *extended family*

— وهي شكل أكثر تعقدا من الأسرة الصغيرة — بهذه الأمور أيضا ، ولكن وظيفة الحقيقية في نظر مالينوفسكى — وبخاصة في المجتمعات البدائية التي تعرف هذا النمط من التنظيم العائلى — هي أنها تساعد على استغلال الموارد الاقتصادية بطريقة أفضل مما تستطيعه الأسرة الصغيرة ، كما أنها تعمل على زيادة السيطرة والإشراف القانونى فى نطاق إحدى الوحدات الصغيرة المتمايزة التى ينقسم إليها المجتمع المحلى ، بل وقد تؤدي فى بعض الأحيان إلى زيادة السلطة السياسية ، وبالتالي إلى استتباب الأمن وزيادة الطمأنينة داخل المجتمع المحلى ككل ، وذلك فى الحالات التى يتوزع فيها أفراد العائلات الممتدة بين مختلف أقسام المجتمع المحلى . أما العشيرة clan التى تنقسم فى العادة إلى عدد من العائلات الممتدة ، فإن وظيفتها هى إيجاد شبكة واسعة جدا من العلاقات الاجتماعية التى تقوم فى أساسها على الروابط القرابية والتى لا يمكن أن توفرها العائلة الممتدة . فالعادة أن تخطى هذه الشبكة حدود التجمعات المكانية وتفتح أمام المجتمع كله إمكانيات جديدة واسعة للتعاون والتبادل الاقتصادى ، كما تزود المجتمع كله بقوة جديدة من قوى الضبط الاجتماعى والحماية والأمن . فنظام العشيرة يخلق علاقات جديدة إلى جانب العلاقة الشخصية من شأنها أن تؤدي إلى ترابط القبيلة كلها فى وحدة متماسكة ، كما تتيح الفرصة لتبادل الخدمات والأفكار والسلع على نطاق أوسع بكثير مما يمكن تحقيقه فى الثقافات التى يقوم كيانها على أساس العائلات الممتدة والتجمعات المكانية فحسب (١) . ولعل هذا المثال يقرب إلى أذهاننا موقف مالينوفسكى

(١) أنظر فى ذلك مثلا المقالات المديدة التى ظهرت تحت عنوان "Sex, Family

and Community" فى كتاب "Sex Culture and Myths" لمولينوفسكى

(ed. Valèttu Molinowski) ; Rupert Hart-Davis, London 1936,

من الوظيفة التكاملية وكيف أن هذه الوظيفة تختلف من مجتمع لآخر تبعاً لنمط الثقافة والنظم الاجتماعية التي تسود فيه . فمع أن الأسرة والعائلة الممتدة والمشيرة تقوم كلها على أساس الروابط القرابية إلا أن لكل منها وظيفة اجتماعية تختلف عن وظيفة الأخرى نظراً لارتباط كل منها بثقافة خاصة وبتنظيم اجتماعي مميز .

وعلى العموم ، فقد كان مالمينوفسكى يرى أن اتباع النهج الوظيفي أمر ضرورى فى الدراسات الحقلية وفى التحليل المقارن للظواهر الثقافية على السواء ، لأن ذلك من شأنه أن يساعد الباحث على تحليل الثقافة إلى عدد من النظم بحيث يمكن دراسة كل نظام منها فى أوجهه ومظاهره العديدة مادامت هذه النظم ترتبط إحداها بالأخرى وتؤثر بعضها فى بعض رغم تمايزها . والقدرة على تمييز هذه النظم وفصلها إحداها عن الأخرى مع تبيين العلاقات المتشابكة التى تقوم بينها فى الوقت نفسه هو أهم وأعظم ما يمكن للباحث الاجتماعى أو الأنثروبولوجى أن يقوم به فى دراسته للمجتمع . « فالثقافة وحدة متكاملة تتألف من عدد من النظم المستقلة استقلالاً جزئياً ولكن يقوم بينها نوع من التنسيق . ويرتكز تكامل الثقافة على عدد من المبادئ مثل رابطة الدم عن طريق الإنجاب والتناسل ، ومبدأ التجاور فى المكان الذى يرتبط بدوره بالتماون والتخصص فى العمل ، وأخيراً وإن لم يكن آخرأ مبدأ استخدام السلطة فى التنظيم السياسى . وكل ثقافة تدين بكمالها واكتفاءها الذاتى إلى قدرتها على إشباع كل الرغبات الأساسية والآلية والتكاملية^(١) . »

والواقع أن كل أبحاث مالينوفسكى التى تقوم فى أساسها على الدراسات الحقلية التى قام بها فى جزر التوربريانند تعكس لنا بوضوح هذه المبادئ.. ولعل أفضل ما يوضح لنا ذلك هو كتابه الرئيسى^(١) الذى يدرس لنا فيه نظام التبادل المعروف باسم نظام الكولا، ولكنه تطرق فيه إلى دراسة كل النظم الاجتماعية السائدة فى مجتمع التوربريانند فى علاقاتها بنظام الكولا. والنظام فى أساسه يقوم على تبادل بعض السلع المعينة التى لا تتمتع بأية قيمة تجارية أو اقتصادية ولكن لها قيمة اجتماعية وشعائرية عالية تغضى على من يمتلكها مكانة سامية فى المجتمع. وتتألف هذه السلع من عقود طويلة من الأصداق الحمراء وأساور من الأصداق البيضاء. ويتلخص نسق التبادل فى وجود اتفاقات شفوية تقليدية ومتوارثة منذ أجيال بعيدة بين سكان جزر التوربريانند على تبادل هذه السلع بحيث تنتقل العقود فى اتجاه معين لا يتغير حول محيط الدائرة التى تنظم فيها هذه الجزر، بينما تنتقل الأساور فى الاتجاه الآخر. وتتوقف مكانة الفرد ومائلته فى الحياة الاجتماعية على نوع السلع التى يحصل عليها أثناء هذه المبادلات وبخاصة حين يحصل على الأصداق النادرة النفيسة، ولكن يذبح صيته ويرتفع شأنه فى المجتمع أكثر من ذى قبل حين يزل عن هذه النفائس لعملائه أو شركائه فى نظام الكولا بعد أن يحتفظ بها لنفسه بعض الوقت. ولكن يخفى وراء هذا التبادل الشعائرى للسلع ذات القيمة الاجتماعية تبادل آخر للسلع الاقتصادية. ويخضع هذا التبادل لكل القواعد التى تخضع لها العمليات التجارية العادية، وبصاحبه كثير من المساومة على تحديد قيمة هذه

(١) المقصود بذلك كتاب، Malinowski; *Argonauts of the Western Pacific*

(3rd Impression), Routledge & Kegan Paul 1950.

السلع الاستهلاكية ، الامر الذى لا نجده في تبادل السلع الشعائرية . ولقد اضطر مالىنوفسكى في دراسته لنظام الكولا إلى أن يدرس بقية النظم التى تسود في المجتمع . ولذا فهو يعرض بالوصف لتوزيع الجزر التى تتألف منها مجموعة القوقاز ، وللعلاقات الاقتصادية والقراية والسياسية التى تقوم بين هذه الجزر ، والدور الذى يلعبه نظام الكولا في تقوية هذه العلاقات والروابط ، كما تطرق إلى وصف الرحلات البحرية التى يقوم بها سكان هذه الجزر وسير القوارب في اتجاهين متضادين لتبادل العقود والاأساور ، وتأدى هذا به إلى الكلام ليس فقط عن تنظيم هذه الرحلات بل وأيضا عن طريقة بناء القوارب وبخاصة عن نوع السحر الذى يمارس أثناء هذه العملية على اعتبار أن السحر عامل أساسى في نجاح بناء القارب وفي نجاح الرحلة وبالتالى في نجاح عملية التبادل والتغلب على الأخطار والمفاجآت التى قد تتعرض لها . كذلك وجد مالىنوفسكى لزاما عليه في عرضه لتبادل السلع الاستهلاكية التى تتألف في معظمها من درنات الياقوت ، وهو نبات يشبه البطاطس ، أن يشرح طريقة زراعة الحدائق ، ونوع المنافسة التى تقوم بين المزارعين للحصول على درنات كبيرة الحجم ، والعناية التى يبذلونها نحو حدائقهم وزراعتهم للوصول إلى هذه النتيجة على اعتبار أنه كلما كبر حجم الدرنات التى يحصل عليها المزارع دل ذلك على مدى حذقه لفنون الزراعة مما يضفى عليه شهرة واسعة ، كما درس أيضا بالتفصيل السحر والتعاويذ السحرية المتعلقة بالزراعة . فواضح إذن أنه على الرغم من أن الكتاب يهتم في المحل الأول بنظام اجتماعى واحد فإن منهج مالىنوفسكى الوظيفى التكاملى أملى عليه أن يتطرق بالوصف والتحليل إلى كل النظم الأخرى التى تتعلق بنظام الكولا ، على أساس أنها تاقى مزيدا من الضوء على هذا النظام وتساعد على فهمه من جميع نواحيه وكأنه مظاهره ، وإن

كان هذا لا يمنع من القول إن مالمينوفسكى تمادى في ذلك إلى حد الإسراف^(١).

ولقد كان لتركيز مالمينوفسكى على دراسة الواقع الذى يخضع للملاحظة المباشرة ومحاولة الكشف عن العلاقات المتبادلة بين الظواهر الموجودة بالفعل أثره الواضح في إنكاره أهمية التاريخ في الدراسات الوظيفية ورفضه لفكرة «المخلفات» أو «الرواسب» الثقافية Cultural Survivals أى العناصر والملاصق الثقافية التى لا تؤدى وظيفة معينة في الثقافة ككل. فلم يكن يستطيع أن يحصور أن بعض الظواهر الثقافية أو الاجتماعية تستطيع أن تستمر في الوجود بعد أن تختفى وظيفتها. وكان يؤكد أن هذه «المخلفات» ليست في حقيقة الأمر إلا ظواهر وظيفية، وأنتا لن تلبث أن تفهم الدور الذى تلعبه في الحياة حين تكون فلدينا المعلومات عن المجتمع وعن المحتوى الثقافى الخاص الذى توجد فيه هذه الظواهر. فكل ثقافة إذن هي عبارة عن كل متكامل ومستقل بذاته، كما أن كل عنصر فيها يؤدى دوراً معيناً ويساعد بطريق أو بآخر على إشباع إحدى الرغبات البشرية.

(١) يوجه أيفانز بيريتشارد بعض الانتقادات العنيفة إلى الكتاب وإلى الطريقة التى اتبناها مالمينوفسكى في صحتاته وفي محاولته الإحاطة بكل هذه الأنواع المختلفة من النشاط الاجتماعي. ويرى أن هذه الدراسة «لم تقدم عن أن تسكوت مجرد تركيب وصنى للأحداث» هي ليست دراسة نظرية تكاملية بالمعنى الدقيق... ولا يبدو أن مالمينوفسكى اختار المعلومات التى يوردها في كتابه تبا لمعيار واضح دقيق. ولم تكن به حاجة إلى ذلك لأن كل شيء يرتبط بكل شيء آخر في الواقع الثقافى بروابط زمانية ومكانية. كما يأخذ على الكتاب أنه أخفق في تبيين أم وظيفة لنظام الكولا ومى «التفريب بين الجماعات المستقلة المتمايزة من الناحية السياسية وذلك عن طريق القيم الشمازية التى تشترك فيها كل هذه الجماعات». أنظر كتابه صفحة ١٤٢، ١٤٣. وسوف نعود لدراسة نظام الكولا في الجزء الثانى من الكتاب حين نتكلم عن «نظام التبادل» وذلك في معرض دراستنا لنسق اقتصادى.

الأساسية. فلبس من شأن العالم الوظيفي إذن أن يحاول إعادة تركيب الماضي كما كان يفعل العلماء في القرن التاسع عشر من أتباع المدرستين التطورية والتاريخية، بل إنه يستحتم عليه أن يقصر جهوده على دراسة مكونات وعناصر الثقافة البشرية التي يلاحظها بالفعل، وذلك بقصد الوصول إلى بعض القوانين التي تتعلق بها وبخاصة تلك التي تتصلب بالعلاقة بين الحاجات الفردية والنظم السائدة في المجتمع، مستعينا في ذلك بملاحظة الأعمال اليومية وقدرات الفرد على التكيف من الناحية الفيزيكية والعقلية. والواقع أن مالينوفسكى كان دائما يعتبر الاتجاه الوظيفي شيئا يختلف كل الاختلاف عن الاتجاهات الأخرى في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية. فهو يؤكد جانب الحاجات الفيزيكية الأساسية في الحياة، وذلك على عكس أصحاب النظريات والمدارس الأخرى التي لاتهم إلا بالحوادث العقلية أو الانفعالية أو الجمالية في سلوك الإنسان ويعتبرونها هي الناحية الأكثر رقا في حياته ومناشله الاجتماعية. ويجب ألا ننسى هنا أن مالينوفسكى كان يرى دائما أن هذه الجوانب «الراقية» ترجع جذورها إلى حاجات الإنسان الفسيولوجية^(١).

ومما تكن الانتقادات التي وجهت - ولا تزال توجه - إلى نظرية مالينوفسكى، فالذي لاشك فيه هو أنه أفلح بفضل اهتمامه البالغ بوصف السلوك الواقعي لأعضاء المجتمع في أن يقدم في كتبه ودراساته العديدة وصفا وتحليلا للمجتمع بطريقة تكاملية لا تكاد نجد لها مثيلا في الكتابات التي سبقتها، كما نتجح إلى أبعد الحدود في توجيه الدراسات الحقلية هذه الوجهة الوظيفية التي تظهر بوضوح في أعماله، والتي تبرز الحياة الاجتماعية بكل ما فيها من تعقيد

كنسقي واحد متماسك تتساند فيه أجزاؤه وعناصره تساندا وظيفيا بحيث لا يمكن فهم أى جزء أو عنصر فيه إلا فى علاقته ببقية الأجزاء والعناصر .

(١٤)

ولقد سبق أن أشرنا إلى التفرقة التى يقيمها عالم الاجتماع الأمريكى ميرتون Merton بين ما يسميه « الوظيفة الظاهرة manifest function » و « الوظيفة الكامنة latent function » كوسيلة لإزالة الغموض الذى يكتنف بعض الكتابات الاجتماعية التى تعالج موضوع الوظيفة الاجتماعية ، وبخاصة فى محاولة التمييز بين بواعث السلوك الاجتماعى والنتائج الموضوعية المترتبة على هذا السلوك . فكثيراً ما يقع علماء الاجتماع على الخصوص فى خطأ الخلط بين الباعث الذاتى والوظيفة الموضوعية ، على الرغم من أن أحدهما قد يخضع لبعض التغيرات الهامة دون أن يتأثر الثانى بذلك على الإطلاق . وعلى هذا الأساس يستعين ميرتون بمفهوى « الظاهر » و « الكامن » لكى يحل هذا الإشكال . ومن الخطأ أن نعتقد أن ميرتون كان أول من أدخل هذا التمييز إلى ميدان الدراسات الاجتماعية ، إذ الواقع أننا نجد فى كتابات عدد كبير من العلماء من أمثال صموئيل صموئيل W. G. Sumner وما كيفر R. MacIver وزاناىكى W. I. Znaniecki وجورج ميد George H. Mead ، بل وأيضاً فى بعض كتابات دوركايم نفسه ، وبخاصة فى دراسته لتقسيم العمل الاجتماعى التى أشرنا إليها من قبل وكذلك دراسته للوظيفة الاجتماعية للعقوبة^(١) . وفى هذا المقال يوجه دوركايم نصيباً كبيراً من عنايته لتحليل الوظيفة السكمانية للعقاب (أى

Durkheim, "Deux lois de l'évolution pénale", *Annaes* (١)

Sociologique, Vol. IV, 1899 - 1900. pp. 55 - 95.

النتائج بالنسبة للمجتمع) ولا يكفي بدراسة الوظائف الظاهرة وحدها (أى النتائج بالنسبة للمجتمعات نفسها) . والتفرقة بين نوعى الوظيفة هي فى أساسها تفرقة بين الحاجات والاهتمامات والأغراض الشخصية من ناحية ، والنتائج الوظيفية التى تتمتع بقدر كبير من الموضوعية من الناحية الأخرى ، ولو أنه ليس من السهل فى كل الأحوال التعرف على هذه النتائج الوظيفية . ولقد استخدم ميرتون مصطلح « الوظيفة الظاهرة » للإشارة إلى النتائج للموضوعية التى تسهم فعلا - أو كان المقصود منها أن تسهم - فى توافق أو تكيف وحدة معينة بالذات (قد تكون شخصا أو زمرة اجتماعية أو نسقا اجتماعيا أو ثقافيا) ، بينما يستخدم مصطلح « الوظيفة الكامنة » لتلك النتائج التى تحقق نفس الشيء ولكنها لم تكن مقصودة ، أو التى يصعب التعرف عليها^(١) .

ويعتقد ميرتون أن مثل هذا التمييز بين نوعى الوظيفة يمكن أن يحقق عدة أهداف هامة فى مجال البحث الاجتماعى . فهو يساعد أولا على تحليل الأنماط الاجتماعية التى قد تبدو بعيدة عن العقل والمنطق وتوضيحها وتقريبها إلى الأذهان ، كما يساعد على تفسير كثير من المبادئ والتصرفات الاجتماعية التى تصدر عن الناس دون أن يكون هناك غرض واضح منها . ويظهر هذا

(١) 3-60 pp. - Merton op. cit. - ويذكر لنا ميرتون فى هذه الصفحات أمثلة كثيرة مقبسة من كتابات عدد كبير من العلماء وتفيد كلها أن التفرقة بين « الظاهر » و « الكامن » أو « المستتر » ، حق وإن لم يستخدموا هذين اللفظين بالذات . والوهم أن التمييز بين الظاهرة والوظائف الكامنة استخدم بكثرة فى السنوات الأخيرة ، وبخاصة فى أمريكا ، فى تحليل بعض الظواهر الاجتماعية كالتزاوج بين السلالات المختلفة ومشكلات التكامل الاجتماعى واستخدام الدعاية فى الضبط الاجتماعى ، بل وفى دراسة مشكلات سيولوجيا المعرفة والأرباء و « الوظيفة » وديناميات الشخصية وأجراءت الأمن القومى والبيروقراطية وغيرها من المشكلات التى يهتم بها علماء الاجتماع المحدثون .

على الخصوص في المجالات التي يخلق فيها بعض الباحثين الاجتماعيين - وبخاصة
المبتدئين منهم في البحث الاجتماعي - في الوصول إلى تفسير «منطقي» مقبول
لبعض العادات الفع المألوفة لهم ، فيصفونها بأنها أمور «خرافية» أو «غير
معقولة» أو بأنها مجرد «بقايا أو مخلفات» من الماضي السحيق . فكثيراً
ما يكتفى بعض الكتاب بوصف المراسيم والطقوس التي يمارسها شعب من
الشعوب مثل قبائل اللوبي لاستئزال المطر (الاستسقاء) مثلاً بأنها مسائل
خرافية دون أن يحاولوا إيجاد تفسير مقنع لها ، بينما الاستعانة بفكرة
الوظيفة الكامنة قد تساعد على تفسير هذا النوع من السلوك وتبين الوظيفة
التي يؤديها للمجتمع ، حتى وإن كانت هذه الوظيفة بعيدة كل البعد عن الغرض
الذي تهدف إليه هذه الممارسات . فكأن فكرة الوظيفة الكامنة تفتح الطريق
أمام الباحث للاهتمام بأمور أخرى غير مجرد البحث عما إذا كان السلوك
الاجتماعي يحقق غرضه المنشود الواضح ، وإلى التنقيب عن بعض النتائج
الأخرى التي سوف يكون لها تأثير على شخصية الأفراد الذين يشتركون في
ذلك السلوك وبالتالي على استمرار الجماعة الكبيرة وبقائها في الوجود .
والواقع أن البحث عن الوظيفة الظاهرة كثيراً ما يقع خارج نطاق علم
الاجتماع . ففي المثال الذي أشرنا إليه - أعنى الطقوس المتعلقة بالاستسقاء
عند اللوبي - يكون البحث عن الوظيفة الظاهرة من اختصاص عالم الظواهرات
الجوية الذي سوف ينكر بلا شك أن لهذه الطقوس علاقة بسقوط المطر .
أما فكرة الوظيفة الكامنة فانها تمكن الباحث من أن يواصل الجهود للتعرف
على نتائج وآثار هذه الطقوس والمراسيم ، ليس بالنسبة إلى الظواهرات الجوية
المتعلقة بالمطر ، وإنما بالنسبة إلى الجماعات التي تقيم هذه الطقوس وتمارسها .
فهو يرى أن مثل هذه الممارسات من شأنها أن تزيد من قوة شخصية الجماعة

نظرا لأنها تتيح الفرصة أمام أفرادها المبعثرين للتجمع مما يقصد أداء هذه الشعائر والطقوس . ولذا، انتبه دور كايم من قبل إلى هذه الوظيفة الكامنة، وذلك في مجال تفسيره للشعائر الدينية التي اعتبرها وسيلة للتعبير بطريقة جماعية عن بعض العواطف التي تعتبر مصدراً لوحدة الجماعة^(١). وهذا كله معناه أن استخدام فكرة الوظيفة الكامنة كفيل بأن يبين لنا أن السلوك الذي يبدو غير معقول لأول وهلة كثيراً ما تكون له وظيفة اجتماعية بالنسبة للجماعة التي تقوم به .

ويساعد هذا التمييز، فانياً، على توجيه الاهتمام نحو ميادين لنبحث أكثر جدوى وأهمية وعمقا من مجرد دراسة الوظائف الظاهرة التي يسهل التعرف عليها . فالبحث عن الوظيفة الكامنة يقتضي من الباحث أن يتعرف على ما إذا كان النظام أو النشاط الاجتماعي الذي يمارسه أفراد المجتمع للوصول إلى غرض معين قد حقق ذلك الغرض بالفعل، كأن يبحث مثلاً عما إذا كان نظام الأجور الحديث في أحد المجتمعات قد حقق الغرض منه وهو القضاء على ظاهرة غياب العمال وانقطاعهم عن أعمالهم وزيادة الانتساج وما إلى ذلك، أو البحث عما إذا كانت إحدى حملات الدعاية قد حققت غرضها الحقيقي أيضاً وهو إيقاظ « الرغبة في القتال » مثلاً أو « الإقبال على شراء سندات الحرب » أو « التساخ المنصري » وهكذا . وهذه كلها أنواع من البحث صعبة ومعقدة ولها قيمتها. فلاكتفاء بدراسة الوظائف الظاهرة يجعل من الباحث الاجتماعي مجرد شخص يجيد تسجيل مظاهر السلوك المألوفة

(١) كذلك اتهم رادكليف برواث هذا التفسير نفسه في دراسته للشعائر والطقوس في

العادية ، بينما الاهتمام بالوظائف الكامنة من شأنه ، على العكس من ذلك ، أن يفتح أمام الباحث آفاقا واسعة لم تكن تخاطر له من قبل على بال ، لأنه سيحاول التعرف مثلا على أثر نظام الأجور على النقابات التي ينتظم فيها العمال ، أو أثر حملة الدعاية ليس فقط في إيقاظ الشعور الوطني - وهو الفرض المقصود - بل وأيضا في جعل الناس يشعرون بعدم الميل أو الارتياح إلى التعبير عن آرائهم وأفكارهم بصراحة حين تتعارض هذه الآراء والأفكار مع السياسة الرسمية للدولة وهكذا . ويذهب ميرتون في ذلك إلى حد القول بأنه في اللحظة التي ينقل فيها الباحث الاجتماعي اهتمامه وتفكيره من مستوى الوظيفة الظاهرة إلى مستوى الوظائف الكامنة أو المستترة يكون قد حقق أهم جانب في رسالة العلم وأهم ما يميز علم الاجتماع في هذا المجال^(١) .

ومن الناحية الثالثة ، فإن البحث عن الوظائف الكامنة أو المستترة يؤدي إلى زيادة محسوسة في معلوماتنا الاجتماعية بشكل لا يمكن تحقيقه إذا اكتفى الباحث بدراسة الوظائف الظاهرة . فالوظائف الكامنة لأحد الطقوس أو المعتقدات ليست من المسائل المائعة أو المعروفة بين الناس ، إنما هي أمور تتم في العادة دون أن يهدف إليها - أو حتى يدري بها - الأشخاص أو الجماعات الذين يقومون بها . بل إن البحث كثيرا ما يكشف عن وجود وظائف للسلوك الاجتماعي تناقض تماما الآراء الشائعة أو المعروفة بين الناس ، مما يعني أن الوظائف الكامنة قد تناقض الوظائف الظاهرة الواضحة . فقد يكون الفرض الواضح (أو الوظيفة الظاهرة) من شراء إحدى السلع هو إشباع الحاجة إلى هذه السلعة بالذات . فالرجل يشتري سيارة مثلا لكي

يوفر لنفسه وسيلة خاصة للانتقال . ولكن كثيرا ما نجتفى وراء ذلك الغرض الظاهري وظائف كامنة تختلف عنه كل الاختلاف بل وقد تناقضه ، إذ قد يكتشف الباحث أن الناس يشترون السلع الغالية المرتفعة الثمن ، ليس لأنها أجود من غيرها أو لأنها تشبع حاجتهم إليها بطريقة أفضل ، بل لأنها غالية بحسب^(١) . وهذا كله معناه أن « الوظيفة الظاهرة » لا تعطينا في الحقيقة إلا المعنى البسيط الساذج للسلوك الاجتماعي . وأن الحياة الاجتماعية ليست شيئا بسيطا كما يبدو للوهلة الأولى ، وأنه لا بد لنا لكي نفهم هذه الحياة الاجتماعية فهما دقيقا صحيحا من أن نذهب إلى ما وراء الأغراض الظاهرة للسلوك الاجتماعي .

رابعا وأخيراً ، فإن التفرقة بين نوعي الوظيفة الاجتماعية يحول بين الباحث الاجتماعي وخطأ الوقوع في إطلاق الأحكام الخلقية الساذجة عن العادات والتقاليد وأنماط السلوك التي يلاحظها في المجتمع ، وتساعد بالتالي على التعمق في تحليل هذه الظواهر تحليلا علميا دقيقا . وكثيراً ما يؤدي هذا التحليل الوطني لنظام من النظم إلى الوصول إلى نتائج تعارض تماما مع التقييمات الخلقية التي يعتقها الناس نحو هذا النظام . فليس من الضروري أن تتفق الوظائف الكامنة للنظام الاجتماعي مع الآثار الواضحة أو الظاهرة التي تركز عليها هذه التقييمات أو الأحكام^(٢) .

ومن الصعب أن نقول إن هذا التحليل النظري الذي قام به الأستاذ ميرتون لدراسة مشكلة الوظيفة الاجتماعية ، ودفاعه عن الفكرة نفسها ونقده

Ibid. p. 69 (١)

Ibid. p. 71 (٢)

لبعض الاتجاهات الوظيفية قد أفلحت في توضيح المشكلة تماماً أو في تبديد الظلام الذي يحيط بها . بل إنه يمكن القول على العكس من ذلك إن معالجته للمشكلة أسبغت كثيراً من الغموض على الفكرة . وربما كان ذلك راجعاً إلى الطريقة الغربية التي تناول بها الموضوع ، وإلى استخدامه مصطلحات ومفاهيم مبهمة أو على الأقل غير دقيقة ، دون أن يجثم نفسه مؤونة توضيح ما يقصده بهذه المصطلحات والمفاهيم . ويشبه ميرتون في ذلك معظم علماء الاجتماع الأمريكيين الذين تعرضوا لدراسة هذه المسألة واستخدموا في ذلك ألفاظاً غريبة معقدة دون أن يضيفوا في الحقيقة شيئاً يذكر إلى ما سبق أن قال به غيرهم من العلماء . ولكن هذا لا يفي أن ميرتون أفلح في معالجة الموضوع كله بكثير جداً من التفصيل الذي قال نجد له مثيلاً عند غيره من الكتاب .

وقد يمكن تلخيص موقف ميرتون على العموم في نقطتين أساسيتين : الأولى هي رأيه في أن أية دراسة جادة للوظيفة الاجتماعية تقتضي من الباحث الاجتماعي أن يعطى جانباً كبيراً من اهتمامه لموضوع البواعث والدوافع على اعتبار أنها سوف تساعد بشكل فعال في التحليل الوظيفي ، وذلك على الرغم من الاختلاف الواضح بين الوظيفة الكامنة والبواعث وعدم وجود رابطة ضرورية بين الاثنين . فالبواعث على نوع معين من السلوك الاجتماعي قد يختلف من مجتمع لآخر ومع ذلك يحقق ذلك السلوك نفس الوظيفة في كل هذه المجتمعات ، كما أن البواعث قد تتشابه ومع ذلك تختلف الوظائف الكامنة . فتغير الباعث أو الوظيفة لا يستلزم بالضرورة حدوث تغيرات مماثلة في الآخر . والنقطة الثانية هي أنه يمتنع على الباحث الاجتماعي أن يعطى جانباً كبيراً من اهتمامه أيضاً لموضوع حاجات النسق الاجتماعي على اعتبار أنها تؤلف جزءاً

جوهرها في التحليل الاجتماعي . بيد أن ميرتون نفسه لا يلبث أن يذكر أنه من الصعب جدا تحديد هذه الحاجات بطريقة موضوعية ولا يكاد يدلنا على طريقة عملية للتغلب على هذه الصعوبة . ومنها يكن من شيء ، فإن هذه التفرقة التي يقيمها ميرتون بين « الوظيفة الظاهرة » و « الوظيفة الكامنة » ليست في حقيقة أمرها إلا محاولة بسيطة للتمييز بين « الوظائف » الاجتماعية المقصودة والوظائف الغير المقصودة ، وهي كما ذكرنا من قبل تفرقة قديمة وشائعة في الكتابات الاجتماعية والأنثروبولوجية على السواء ^(١) .

(٥)

ولم يكن غرضنا أن نتبع هنا كل ما قيل حول موضوع « الوظيفة الاجتماعية » ، خاصة وأن معظم الذين تكلموا فيه لم يفعلوا شيئا أكثر من ترديد المبادئ الأساسية التي وضعها الأساتذة الثلاثة الكبار : دوركايم وما لينوفسكي ورادكليف براون ^(٢) ، مع إضافة بعض التفصيلات في

(١) Rex op. cit. pp. 78 - 4, Emmet. op. cit, p. 84

(٢) سبق أن ذكرنا أن ينور النزعة الوظيفية ظهرت في القرن الثامن عشر في كتابات كثير من الفلاسفة الاجتماعيين ولكنها لم تتطور كنهج الدراسة إلا في القرن العشرين كرد فعل ضد الاتجاهات الانتشارية والتطورية وغيرها . وقد اختلف رأي الكتاب في تحديد العلماء الذين يمثلون ضمن الاتجاه الوظيفي ، بحيث نجد أستاذاً مثل لوي Lowie يذكر ضمن العلماء الوظيفيين تاييلور Tylor وروبرتسون سميت Robertson Smith وفونت Wundt وفريرز Sir James Frazer وسترمارك Westermarck وماريت Marett وبواس Boas وكروبر Kroeber وروث بنديكت Ruth Benedict وغيرهم كثيرين ، مع أن بعض هؤلاء العلماء لم يتحرروا في حقيقة الأمر تماماً من الاتجاهات التاريخية والانتشارية ، ولم يتخلوا تماماً عن كل آثار الاتجاه التطوري ، وهذا الموقف يتمازج بين

بعض الأحيان ، وكثير من التعقيدات في منظم الأحوال ، مما زاد من غموض المسألة لدرجة دفعت بعض الكتاب إلى المناداة بلبس اصطلاح « وظيفة » كلية من الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية واستبدال مصطلح آخر بها يكون أكثر وضوحا . ولكن هناك على أية حال من يعارض هذا الاتجاه ويعتبره حلا غير عملي وأنه لن يؤدي في آخر الأمر إلى شيء ، لأن من العسير - كما يقول Nadel - الاتفاق على مصطلح آخر أفضل من كلمة « وظيفة » التي سادت وسيطرت فعلا على معظم الدراسات ، كما أن الغموض الذي يحيط بهذه الكلمة يعكس في واقع الأمر شيئا من الغموض الذي يحيط بالمسألة ذاتها^(١) .

* * *

ومها يكن من تضارب آراء العلماء حول مفهوم « الوظيفة » ، فإن تنمية بعض نقاط أساسية يكادون يجمعون عليها بحيث أصبحت بمثابة الأساس في الدراسات الوظيفية . ولعل أهم هذه النقاط هو التسليم بأن كل نظام اجتماعي يلعب دورا محددًا في المحافظة على نمط الحياة السائدة في ذلك المجتمع بالذات . صحيح إن بعض العلماء بغال في ذلك الاتجاه بحيث يذهب إلى أن كل عادة من العادات وكل عنصر من عناصر السلوك يلعب مثل هذا الدور الحيوي وإلا لم يكن هناك أي مبرر لوجوده . فالينوفسكى مثلا يرفض على هذا الأساس فكرة الرواسب الثقافية ، ويرى أن « كل » عنصر في الحياة الوظيفية قد تكون غير واضحة ولكنها موجودة ويمكن الكشف عنها بالبحث والتحليل

== تماما مع موقف مالمينوفسكى ، الذي لا يدخل فعلا في زمرة الوظيفيين إلى جانبه سوى رادكليف براون وهورنلي Hoernle وتورنوالد Thurnwald . ولكن في هذا الموقف أيضا كثير من التصف .

العميقين . ولكن هذا الموقف المتطرف لا يكاد يبدله نصير أحتى بين تلاميذ ما لينوفسكى أنفسهم الذين ، مع تسليمهم بالدور الحيوى الذى تؤديه النظم الاجتماعية ، لا ينكرون - في ضوء تجاربهم الخاصة المستمدة من دراساتهم الحقلية - وجود ظواهر اجتماعية متخلقة من الماضى ولا تكاد ترتبط بأى شىء آخر فى المجتمع ولا يكاد يكون لها أى أثر فى الحياة الاجتماعية^(١) .

والنقطة الثانية التى يجمع عليها معظم العلماء هى أن الوظيفة الاجتماعية لأى نظام من النظم تختلف كل الاختلاف عن الغاية من هذا النظام ، كما تختلف عن الأغراض الشخصية التى قد تكون ماثلة فى أذهان الناس الذين يشتركون فى النشاط الاجتماعى ، بل إنها قد تتعارض أحيانا مع هذه الأغراض الذاتية . وعلى ذلك فليس من شأن عالم الاجتماع - وبوجه خاص ليس من شأن عالم الأنثروبولوجيا - أن يشغل نفسه بالبحث عن « غرض » الفرد أو الجماعة من ممارسة هذا النوع من النشاط أو ذلك . بل إن مهمته الرئيسية تنحصر فى البحث عن دور ذلك النظام - كنظام - فى تماسك البناء الاجتماعى وبقائه . فليس ثمة شىء أسهل من أن يسأل الباحث ، أو حتى الشخص الغير المتخصص ، الناس عن أغراضهم ، وله بعد ذلك أن يقبل الأسباب التى يذكرونها له أو يرفضها . أما البحث عن الوظيفة الاجتماعية فهو أمر يحتاج إلى كثير من المران والخبرة والتعمق فى التحليل وفى الفهم^(٢) . ولستنا نقصد من هذا بطبيعة الحال أنه من غير الممكن أو من غير المستحب ، تغيير بعض النظم أو محاولة القضاء عليها تماما كما هو الحال فيما يتعلق

Ibid, p. 3(2) (١)

Kennel, *op. cit*, p. 86 (٢)

ينظام الثأر مثلاً ، بل كل ما نعينه هو أنه حين نفكر في ذلك الأمر فلا بد لنا من أن نحسب مقدماً حساب المشكلات التي سوف تترتب على هذا الفعل ، مادامت النظم الاجتماعية كلها متشابكة ومتساندة .

ولقد ترتب على ذلك كله أن العلماء الوظيفيين يرون ضرورة التمييز بشكل قاطع بين تفسير مظاهر السلوك الاجتماعي في حدود وألغاز الدوافع الفردية ، وتفسيرها بالإشارة إلى متطلبات الإنسان الاجتماعية . فالزعة الوظيفية على العموم تنكر ضرورة البحث عن الدوافع الإنسانية ، بل وتنكر أيضاً أن لهذه الدوافع دخلاً بالوظيفة الاجتماعية ، وتحاول بدلاً من ذلك أن تحمل العوامل التي يمكن تحديدها وتحديد موضوعها (أي حاجات البناء الاجتماعي) محل العوامل الذاتية البحتة باعتبارها الأسس التي تتحكم في النسق الاجتماعي . وعلى أية حال فإنه على الرغم من كل المناقشات التي دارت والتي لا تزال تدور في الكتابات الاجتماعية والأنثروبولوجية ، ورغم ما يبدو من إجماع بعض هذه الكتابات من الأسس التي وضعها دور كايم ثم رادكليف براون من بعده ، فلا يزال العلماء حين يتكلمون عن الوظيفة يقصدون دور النظام في وجود المجتمع ، بمعنى أن وظيفة أى نظام أو ظاهرة هي الدور الذي يلعبه في الحياة الاجتماعية ككل . وهذا معناه أنه لكي نفهم وظيفة أى نظام اجتماعي فلا بد من أن ندرس العلاقات المتبادلة بينه وبين بقية النظم ، أي علاقته بالبناء الاجتماعي . وهذا هو ما كان يرمى إليه دور كايم حين بين - كما ذكرنا من قبل - صعوبة الفصل بين المورفولوجيا الاجتماعية أو البناء الاجتماعي ، والتسولوجيا الاجتماعية أو النظم الاجتماعية . ومن هنا يمكن القول إن دراسة البناء الاجتماعي هي في أساسها دراسة للنظم ووظيفتها هذه النظم .

الفصل الثالث

النماء والنظم الاجتماعية

حين بدأ دور كايم كتابه عن «قواعد المنهج في علم الاجتماع» (الفصل الأول) بمحاولة إيجاد تعريف دقيق للظاهرة الاجتماعية تعرض للعمويات التي يصادفها الباحث الاجتماعي في ذلك، نتيجة لاستخدام كلمة «اجتماعي» بطريقة فضفاضة غير دقيقة، سواء في الحياة اليومية أو في بعض الكتابات الغير العلمية بحيث تبدو كل أحداث الحياة التي نحقق بعض «الفائدة للناس» كما لو كانت «ظواهر اجتماعية». ولقد بين دور كايم ما ينطوي عليه هذا الاستخدام من خطأ وخطر. إذ ليس كل ما يحدث في المجتمع «اجتماعيا» بالضرورة، كما أن كثيرا من مظاهر السلوك البشري لا يعتبر في نظر علم الاجتماع «ظواهر اجتماعية» بالمعنى الدقيق للكلمة^(١). ولذا وجه دور كايم كثيرا من عنايته واهتمامه لدراسة الخصائص الجوهرية التي تميز «الظاهرة

(١) يقول دور كايم في ذلك «إن الناس يستخدمون هذا اللفظ عادة للدلالة تقريباً على جميع الظواهر التي توجد في المجتمع لا لسبب إلا لأنها تنطوي بصفة عامة على بعض القوائد الاجتماعية. ولكن يمكننا القول بناء على ذلك أنه ما من حادثة انسانية الا ويمكن أن نطلق عليها اسم «الظاهرة الاجتماعية» فان كل فرد منا يهرب وينام ويأكل ويهكر، والمجتمع كل القائمة في أن يؤدي الفرد هذه الوظائف بطريقة مطردة. ومن ثم لمساو كانت هذه الأشياء ظواهر اجتماعية لما وجد موضوع خاص بعلم الاجتماع، ولاختلط مجال بحثه بمجال البحث في كل من علم الحياة وعلم النفس». لكن جميع المجتمعات تحتوي في الواقع على طائفة محددة من الظواهر التي تتميز عن الظواهر التي تدرسها العلوم الطبيعية بصفات جوهرية انظر «قواعد المنهج في علم الاجتماع»، الترجمة العربية ١٩٥١ ص ٣١.

الاجتماعية *le fait social* « عن غيرها من الظواهر والاحداث التي تجري في المجتمع ، وبين لنا الشروط التي يجب أن تتوفر في أي ظاهرة حتى يمكن اعتبارها ظاهرة اجتماعية . ولكن على الرغم من كل هذا الاهتمام الذي أبداه دوركايم بدراسة الظواهر الاجتماعية فقد كان يحرص دائما على أن يبين لنا أن المهم في الموضوع ليس هو الظاهرة الاجتماعية في حد ذاتها ، وإنما المهم هو التعرف على « معنى » الظاهرة في المجتمع الذي توجد فيه ، وهو أمر لن يقدر الباحث الاجتماعي إلا عن طريق رد الظاهرة إلى النسق الذي تنتمي إليه ، أي ربطها بغيرها من الظواهر التي تؤلف معها نظاما اجتماعيا متماسكا يؤدي وظيفة معينة في حياة المجتمع .

والواقع أن هذه النظرة التي عرضها دوركايم تمثل موقفا يختلف كل الاختلاف عن الموقف الذي كان يتمسك به معظم علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر ، والذي كان يقنع بجمع أكبر قدر من المعلومات الانثوجرافية أو الظواهر الاجتماعية الجزئية المتشابهة ، فيقارن بينها بقصد الوصول إلى تعميمات أو قوانين كلية دون أن يحاول التعرف على «معنى» هذه الظواهر المتشابهة في مختلف المجتمعات . ومن هنا كانت كتابات القرن التاسع عشر — كما تمثلها أصدق تمثيل مؤلفات سهرجيمس فريزر Sir James Frazer وإلى حد ما كتابات تايلور Edward Burnett Tylor — تزخر بثروة هائلة من المعلومات المردة التي يقطعها الكاتب اقتطاعا من

(١) الواقع أن دوركايم نفسه به الأذهان إلى هذه المسألة ، وذلك في مجال كلامه عن المنهج المقارن ، الذي يصرح على أن المساواة لا بد أن تكون بين مجموعات من المتغيرات المتصلة الواسعة المدى وليس بين المتغيرات المنعزلة — « قواعد المنهج في علم الاجتماع » صفحة ٢١٢ .

الأنساق التي تنتمي إليها ، دون أن يحاول التعمق بالفعل في فهم المجتمع نفسه أو الحياة الاجتماعية ككل . ففي هذه النقطة بالذات يختلف الاتجاه الذي وضع دوركايم أسسه ثم تابعته فيه المدرسة الوظيفية وبخاصة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية من ضرورة عقد المقارنات بين الأنساق المؤلفة من الظواهر الجزئية عن الاتجاهات القديمة ^(١) . فالشيء الذي يعطى الظاهرة قيمتها وأهميتها ومعناها في المجتمع ، بل ويجعل منها موضوعا للدراسة العملية هو ارتباطها وتشابكها مع غيرها من الظواهر التي تؤلف معها نسقا واحدا متكاملا نسميه «النظام الاجتماعي» . وهذا معناه أن مجرد «الوجود الفيزيقي» للظواهر في الزمان والمكان لا يكفي لاعتبارها ظاهرة «اجتماعية» خليفة في ذاتها بأن تكون موضوعا لعلم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا . فمجرد الأكل والشرب والكلام والذهاب إلى العمل وأداء الصلوات وغير ذلك لا تعتبر ظواهر اجتماعية يكفي بدراستها في حد ذاتها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا . وإنما يهم هذان العلمان بدراسة مسائل أكثر تجريدا وأكثر تعقيدا من ذلك ، مثل مبادئ التنظيم الاجتماعي أو التشريع القانوني ، أو النسق الاقتصادي أو المعتقدات والطقوس الدينية ، وهي كلها موضوعات تتركب من عديد من الظواهر التي ترتبط بعضها مع بعض ويقوم بينها نوع من الانساق . فكان الظواهر الجزئية التي تؤلف حقائق عيانية مشخصة والتي تبدو ظاهرة في الحياة اليومية ويمكن حتى لغير ذوي الخبرة إدراكها ، ليست سوى العناصر الأولية التي تؤلف عن طريق ترابطها معا أنواعا من الأنساق «الغير المرئية» التي يحتاج اكتشافها وفهمها إلى كثير من العمليات الذهنية والمنطقية التي تقوم على الاستقراء والاختيار والتركيب ، على ما يقول مالمينووسكي ^(٢)

وهذه الانساق « اللامشخصة » أو « اللاعيارية » التي يمكن تسميتها بالنظم الاجتماعية هي التي تهتمنا بالقص في دراسة « البناء الاجتماعي » نظراً لأنها هي التي تدخل في تكوينه . وهذا لا يتعارض بطبيعة الحال مع الحقيقة المسلم بها من أن الشيء الذي يلاحظه الباحث في دراسته الحقلية هو مظاهر السلوك الجزئية ، وأن هذه المظاهر تعتبر بمثابة العناصر الأولى التي ترتبط بعضها ببعض في شكل أنماط تقوم بينها علاقات عملية أو منطقية تؤلف النظم . فكأن النظام الاجتماعي هو أحد أطرزة السلوك ، وهو بذلك يتمتع بدرجة من التجريد لا نجد لها في وقائع السلوك الجزئية . والواقع أن النظام الاجتماعي يتضمن أكثر من فعل سلوكي واحد كما قد يحقق أكثر من هدف واحد ، ولكنه يمثل على أي حال قاعدة أو معياراً معيناً بالذات . فالزواج والعائلة والرياسة والملكية نظم اجتماعية يتضمن كل منها قواعد ومعايير معينة تحدد نوع السلوك والتصرفات التي يجب أن يتبناها الأشخاص الذين يدخلون أطرافاً في ذلك النظام . والأغلب أن هذه القواعد والمعايير تنطبق وتصدق على المجتمع كله ينقض النظر عن الأفراد ، وإن كانت هناك حالات استثنائية سوف نعرض لها فيما بعد . ولكن المهم هنا هو أن نعرف أنه حين يتكلم علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا عن « النظام » الاجتماعي فانهم يقصدون على العموم أنماط العمل أو الفعل الاجتماعي التي تحدث بطريقة منظمة ورتبية والتي ترمى إلى تحقيق هدف محدد بالذات ، على أساس أن كل نمط من أنماط السلوك له نوع محدد من الأهداف . وكل هذا يتبلور في النهاية في وجود درجة من الاطراد والتقنين في السلوك الاجتماعي تجعله يتواءم ويتفق مع المعيار الذي يوجهه الناس في حياتهم وفي أعمالهم .

وعلى الرغم من شمول مصطلح « النظام الاجتماعي » في الدراسات

الحديثه فلم يتفق العلماء بعد على تعريف واحد له ، وإنما يحاول كل منهم أن يعرفه من وجهة نظره الخاصة . ومن هنا كنا نجد أنفسنا أمام عدد هائل من التعريفات التي تتفاوت في البساطة والتعقيد والتي يكشف بعضها عن كثير من الغموض . وقد يكون من العبث أن نذكر كل هذه التعريفات هنا ، ولذا نكتفي بالإشارة إلى عدد قليل منها لكي نبين من ناحية مدى اختلاف الآراء إزاء مفهوم النظام الاجتماعي ، ونبين من الناحية الأخرى النواحي الأساسية التي تشترك فيها تلك التعريفات المختلفة . فالأستاذ نادل Nadel مثلا يكتفي بصريف « النظام » بأنه « طريقة مقننة للسلوك الاجتماعي » أو « طريقة مقننة للعمل المشترك »^(١) . أما الأستاذ ماكيفر MacIver فإنه يقدم لنا أكثر من تعريف واحد في كتبه المختلفة . ففي كتابه عن « المجتمع المحلي Community » مثلا يعرف النظام بأنه « العصور أو الأشكال الثابتة التي يدخل الناس بمقتضاها في علاقات اجتماعية »^(٢) ، ولكنه في كتابه عن « المجتمع Society » يقول « إنه يمكن تسمية كل ما هو مقرر اجتماعيا نظاما »^(٣) ، بينما يذكر لنا في كتابه الذي اشترك في تأليفه مع بيچ Page بعنوان « المجتمع » أيضا أن النظام الاجتماعي هي « الأشكال المقررة لأساليب العمل والسلوك في الحياة الاجتماعية »^(٤) . ويستخدم رادكليف براون ألفاظا مشابهة في تعريفه

Nadel , *op. cit.*, p. 108

(١)

MacIver , *Community*, 1924 , p. 8.

(٢)

Id. , *Society : A Textbook of Sociology*, 1947, p. 14.

(٣)

(٤) MacIver & Page , *Society* - الترجمة العربية بقلم الأستاذ الدكتور عيسى

لنظام الاجتماعي بأنه « الحالات المقررة للسلوك ، وأنه يعتبر هو الاداة التي بواسطتها تستطيع شبكة العلاقات الاجتماعية أن تحافظ على وجودها واستمرارها »^(١) . ويرى مالينوفسكى أن النظم الاجتماعية « وحدات للششاط البشرى المنظم » ، وهذا معناه أن كل نظام له أغراض معينة بالذات وأنه على هذا الأساس يكون موجهاً نحو إشباع حاجة معينة أيضاً ، وهذه ناحية لم يتطرق إليها العلماء الذين سبق ذكرهم . والواقع أن مالينوفسكى يدخل في مفهوم « النظام الاجتماعى » ، كثيراً من العناصر التي لم يذكرها غيره . من العلماء الذين سبقوه في الكلام عن هذا الموضوع . ذلك أن فكرة « النظام » عنده تقتضى وجود اتفاق عام في المجتمع على فئة معينة من القيم التقليدية هي التي تجمع بين الناس . ويسمى مالينوفسكى ذلك « بالميثاق » ، أى أنها تتطلب وجود « معايير » معينة تتألف من المهارات المكتسبة والعادات والقيم الخلقية والقانونية ، كما أنها تتضمن في الوقت نفسه وجود جماعة من الناس يلقظون فيما بينهم بطريقة معينة ، ويدخلون في علاقات محددة أحدهم بالآخر من ناحية وبالبيئة التي يعيشون فيها من الناحية الأخرى ، سواء في ذلك البيئة الطبيعية أو البيئة المصنوعة^(٢) : ثم لا يلبث مالينوفسكى بعد ذلك أن يضيف إلى

Radcliffe-Brown, R.B., "On Social Structure" , in *Structure* (١)
and *Function* , op. cit., p 10.

Malinowski, B., *A Scientific Theory of Culture*, Galaxy , (٢)
N. Y. 1960, p. 39 and p. 46.

Lee, A.M. (ed) , *Principles of Sociology*, Barnes أنظر في ذلك أيضا
& Noble, N. Y. 1961 , pp. 225-7 ; Nadel , op. cit. , pp. 108-109 ؛
Piddington, R., *An Introduction to Social Anthropology* , Oliver
& Boyd , 1952 , vol. I , p. 238.

مفهوم ، النظام الاجتماعي ، بعض العناصر الأخرى ، وذلك في المقدمة التي كتبها في عام ١٩٣٤ لكتاب هوبن Hogbin عن « القانون والنظام في بولينيزيا » ، حيث يعرف « النظام الاجتماعي » بأنه ، مجموعة من الناس الذين يشتركون معاً في أداء عمل اجتماعي معين يخلق بتأدية معينة من البيئة التي يعيشون فيها ، ويستعينون في ذلك بأساليب فنية مرسومة كما يخضعون لفئة معينة من القواعد والقوانين (١) . وهذا معناه أنه عن طريق دراسة النظم الاجتماعية يمكن للباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي أن يحصل على صورة واضحة متكاملة للتنظيم الاجتماعي داخل الثقافة (٢) . وقد قبل كثير من العلماء بعض هذه العناصر التي أدخلها مالتينوفسكي في تعريفه للنظام الاجتماعي ، وبخاصة فيما يتعلق بالناحية المجارية التي تتضمنها النظم بحيث نجد نادل مثلاً يذكر لنا أن النظم تشمل ليس فقط السلوك بل وأيضا القواعد التي تحكم هذا السلوك (٣) .

(١) Malinowski , B. , "Introduction" to Hogbin, H. I. , *Law and Order in Polynesia* , 1952 , p. xxxiii.

(٢) مع أن مالتينوفسكي يبالغ في كتاباته « الثقافة » وليس « البناء الاجتماعي » فإنه كان يرى أن الثقافة يمكن تحليلها إلى عدد من « النظم » التي تتميز « وحدات بنائية » في الثقافة . وسوف نرى فيما بعد كيف أن مالتينوفسكي كان يعتقد أن النظم تقوم لكي تسبب بطرق مباشرة أو غير مباشرة الحاجات البيولوجية للإنسان ، وأنه يجب على الباحث أن يخدم هذه النظم دائماً نصب عينيه وهو يحلل النظم الاجتماعية .

راجع في ذلك مثلاً : Leach , E R. , " The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism" , in Firth , R. (ed.) , *Man and Culture* , Routledge 1957 , p. 136.

Nadel , *op. cit.* , p. III (٣)

ونعمة تعريفات أخرى كثيرة تمتلئ بها كتب الأنثروبولوجيا والاجتماع^(١). ومع أن هذه التعريفات تختلف في ألقاظها وفي مضامينها فإنها تتفق كلها في أنها تعبر «النظام الاجتماعي» هو الأساليب المقررة المقننة للسلوك الاجتماعي. ولقد ترتب على ذلك عدة أمور هامة لا تزال تثير الجدل والمناقشات بين العلماء المحدثين. وأول وأهم هذه الأمور هو أن «النظام الاجتماعي»، أيا كان، لابد أن يؤدي وظيفة معينة في الحياة الاجتماعية مادام المجتمع نفسه يعترف به ويقره، كما أنه يخضع بالضرورة لمعايير راسخة وقيم ثابتة يؤمن بها المجتمع ويتمسك بها أشد التمسك. وقد ذهب بعض العلماء في ذلك إلى حد اعتبار النظام الاجتماعي - سواء أكان هو نظام القرابة أو النظام السياسي أو النظام الاقتصادي أو غيرها من النظم التي تؤلف البناء الاجتماعي الشامل - نوحا

(١) من ذلك مثلا ما يلعب إليه عالم الاجتماع البريطاني الأستاذ موريس جتريج من أن النظم هي «الأساليب المستقرة المعترف بها والتي تحكم العلاقات القائمة بين الأفراد والزمر الاجتماعية» (Ginsberg, M., *Sociology*, O.U.P., 1934, p. 42). بينما يرى هوبهاوس أنه يمكن إطلاق كلمة «النظام» على «التنظيمات التي يؤلفها الأشخاص الذين يتسكون بنظم معينة من الأساليب كما هو الحال في نظام الكنيسة» (Hobhouse, L.T., *Social Development*, 1924, p. 41) أما عالم الاجتماع الأمريكي ليستر وارد Lester F. Ward فإنه يعتبر النظام وسيلة «لتوجيه الطاقة الاجتماعية واستخدامها استخداما صحيحا» وينظر هايس E. G. Hayes إلى النظم الاجتماعية على أنها فئات من «المنشآت التي يملك بها المجتمع على اعتبار أنها وسائل هادئة يستعين بها في تحقيق أهداف مقصودة ومقبولة»، بينما يعتبر الورد G. A. Ellwood النظم هي «العادات الاجتماعية التي ترتب في شكل أفعال». أنظر في هذه التعريفات وغيرها: Koenig, S., *Sociology: An Introduction to the Science of Society*, Barnes & Noble, 1967, p. 70.

من السلوك المقصود المهادف ، وأنه يحقق بالضرورة غرضاً محدداً ومعيناً بالذات . ولكن مع أن معظم العلماء يرون أن الفرضية هي أحد مكونات « النظام » التي لا يمكن له أن يقوم بدونها ، فمنهم يرون في الوقت نفسه أنه ليس من مهام الباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي أن يبحث في دراسته للنظم الاجتماعية عن الفرض من السلوك ، وأن كل مهمته تنحصر في تحليل تصرفات الناس وأفعالهم وربطها بعضها ببعض لمعرفة الدور الذي تلعبه في الحياة الاجتماعية ككل . والامر الثاني هو أن الكثيرين من العلماء يرون أن النظام ، باعتباره هو السلوك المقتنن ، يرتبط وجوده في المجتمع بوجود بعض الجزاءات الاجتماعية social sanctions ، وربما كان هو السبب الاساسي في اتباع الناس للنظم الاجتماعية السائدة في مجتمعاتهم وتمسكهم بهذه النظم خشية التعرض لتلك الجزاءات . ويظهر هذا بشكل واضح في إشارة مالينوفسكي إلى وجود « معايير خلقية وقانونية » في مفهوم النظام الاجتماعي على ما ذكرنا . فوجود هذه المعايير يعتبر ضماناً كافياً ليس فقط بضرورة مراجعة هذه النظم ، بل وأيضاً ضد المخروح عليها أو الانحراف عنها^(١) . والامر الثالث والآخر هو أن كلمة « نظام » تستخدم دائماً لتشير إلى ملامح الحياة الاجتماعية التي تستمر في الوجود أجيالاً طويلة ، بمعنى أن وجود النظام لا يرتبط بوجود الافراد أو « الأجيال البيولوجية » ، بحسب تعبير هيجز

(١) يرى نادل أن أغلب أنواع الجزاءات التي توهم على الخروج على أنماط السلوك المقررة اجتماعياً ، أي الخروج على « النظام الاجتماعي » ، هو استنكار المجتمع واستهجانته للفعل واستيقاظ من النافل ، وأن أبسط أنواع الإثابة والمكافأة على التمسك بهذه الأنماط هو إطراء المجتمع للفرد وإبداء استعجالاته للفعل . Nodel , op.cit , pp . 111 - 9 .

Hughes^(١) ، وإنما بتعدى وجوده حياة الأفراد كما أنه يتمتع بقدرة كبيرة على الصمود في وجه التغيرات الطارئة التي قد يظن أنها كفتية بهدمه وإزالته. وأقرب مثل للذهن هو الحفلات والطفوس والمراسيم التي يتمسك بها الناس في حالة الزواج أو الوفاة مثلاً دون أن يعرفوا أصلها أو دلالتها ومعناها ، بل إنهم كثيراً ما يقومون بها دون أن يكونوا مقتنعين تماماً بضرورتها وبالرغم مما قد تسببه لهم من متاعب ومضايقات . فكأن للنظم الاجتماعية إذن قدرة على الاستمرار وعلى الاطراد في الحدوث ، حتى وإن لم يكن لها فائدة واضحة في أذهان الناس^(٢) .

(١)

كذلك أشارت الفكرة العامة السائدة عن أن النظام والسلوك الاجتماعي المقتن الذي يقره المجتمع كله كثيراً من الجدل حول مسألة عمومية والنظام ، ومعنى هذه « العمومية » . والرأى الغالب بين علماء الاجتماع وعلماء

(١) Hughes, E. C. , "Institutions" , in Lee (ed.) *op. cit.* , p. 22

(٢) يفرق عالم الاجتماع الأمريكي Sumner بين العادات الشعبية والنظم على أساس أن « العادات الشعبية أو السن folkways » هي الطوائف الاجتماعية الأولية التي تنتج عن السلوك الجمعي الذي يحدث في الماضي ، ولكنها تمثل مم تشكيل سلوك الناس في الحاضر وفي المستقبل ، وأن الإنسان مضطر إلى تقبلها والتمسك بها والتصرف بمقتضاها دون أن يدرك ذلك أو يشعر بتلك الخاصية التاهرة أو المألوفة التي تتميز من أهم خصائص « السن » أما النظم الاجتماعية ، فإنها علاوة على استمرارها واطرادها ، فإن الإنسان يشعر بها منذها ، كما أن لها « بناء » معيناً يتصرف الناس ويعاينون داخل نطاقه تبعاً لطرق وأحكام معينة مرسومة وفي أوقات محددة بالذات . وهذا معناه أن سنر يفرق بين العادات الشعبية والنظم على أساس أن النظم تتطلب ما يسميه بالتعاون المصنوع والشعوري . انظر : Sumner, W.G. *Folkways* ; Mentor Books, 1950 , Section 1. pp. 1-8 .

الأنثروبولوجيا بوجه خاص هو أن « عمومية » النظام الاجتماعي مسألة نسبية بحث ، بمعنى أنه لا بد من أن يؤخذ في الاعتبار دائماً الجماعة المحلية التي تقبل هذا النظام وتمارسه وتتمسك به . فكثيراً ما يتخذ السلوك الاجتماعي شكل النظام المقرر في مجتمع معين بالذات : دون أن يستتبع ذلك بالضرورة قبول ذلك « النظام » أو شيوعه في المجتمع الكبير الذي يكون هذا المجتمع المحلي جزءاً فيه . مثال ذلك « الثار » الذي يمارس في كثير من أنحاء الصعيد والصحراء ، والذي له أحكامه وقوانينه ومنطقه الخاص . فهو يعتبر نظاماً اجتماعياً مقرباً في الجماعات التي تمارسه ، ولكنه يقابل مع ذلك بالاستهجان بل والإنكار والمقاومة من بقية المجتمع المصري . فكأنه توجد إذن دائماً فئتان أو مجموعتان من الناس يجب أن نأخذهما في الاعتبار في دراسة النشاط المعلن الذي يتخذ شكل « النظام الاجتماعي » : الأولى هي الزمرة التي تمارس هذا النشاط بالفعل ، أي التي « تخرج بمقياس النظام إلى حيز العمل » على ما يقول نادل ، والثانية هي الجماعة المحلية التي تنتمي إليها هذه الزمرة التي تمارس ذلك النشاط ، والتي يمكن القول تبعاً لذلك إن « المقياس » يعتبر « صحيحاً » بالنسبة لها حتى وإن لم تشترك هي ذاتها في التنفيذ بالفعل ، وذلك علاوة على المجتمع الكبير الذي تنتمي إليه كلتا الطائفتين والذي قد يستهجن ذلك النظام أحياناً أو ينكره كل الإنكار ويقاومه ويعمل على إزالته والقضاء عليه . فالثار من حيث هو نظام اجتماعي يجتري إذن مقياراً « صحيحاً » بالنسبة لتلك الجماعة القبلية أو الشبه القبلية التي تمارسه وتتمسك به وتخضع لأحكامه وقواعده وتقبل منطقته . ولكن هذا المقياس نفسه يحدد في كل حالة الأشخاص (أو الزمرة الاجتماعية) الذين يمتثلون عليهم مزاولة هذا النشاط ، أي الأخذ بآثار قبيلهم ، تبعاً لقواعد مرسومة محددة ، وذلك في الوقت الذي يقف بقية

المجتمع من ذلك « النظام » موقف الإنكار والمقاومة^(١). فمسئولية الأخذ بالتأثر تقع على عاتق الرجال دون النساء من أعضاء العصبة القريبة للقتيل ، كما تقع بعد ذلك على الشخص الأعزب قبل المتزوج الذي يقوم بأعباء والتزامات كثيرة نحو غيره (الزوجة والأولاد على الأقل). بل أن « النظام » نفسه يحدد لبقية أفراد العصبة الأدوار المختلفة التي يجب أن يقوموا بها إزاء الشخص المنوط به الأخذ بالتأثر وإزاء أهله في حالة وقوعه في أيدي السلطات ، ويرسم ذلك حسب قواعد دقيقة محكمة^(٢).

يضاف إلى ذلك أن بعض النظم الاجتماعية لا يمارس بالفعل إلا في مواسم مرسومة وفي مواعيد محددة ، وإن كان يقوم بها دائما أشخاص معينون بالذات أو فئات معينة أيضا من الناس ، كما هو الحال في بعض المراسم والشعائر الدينية الموسمية . ويعرف هذا النمط من النظم الاجتماعية بالنمط

(١) من الطريف أنه في حلقة البحوث الجنائية الأولى التي عقدها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة في عام ١٩٦٢ : كنت أعرض لهذه الفكرة محاولا تبين كيف أن التأثر يستمر « نظاما » في بعض أحياء المجتمع العميدى ، فاعترض أحد كبار المشتغلين بالثقافة على هذا التعبير وقال لأنه ينبغي تسمية التأثر « ظاهرة » لا « حقيقة » لا نظام . وواضح أنه حين وصف التأثر بأنه « لا نظام » كان يأخذ المعنى الدارج لكلمة « نظام » من ناحية . كما كان ينظر إلى التأثر من زاوية التعبير المبررى ككل وليس من زاوية المجتمع الحي الذي يعرف بالتأثر كنظام اجتماعي ، أي كنوع من السلوك المتن المنصرف به من أعضاء الجماعة المحددة التي تمارسه وتخضع لقوانينه وأحكامه .

(٢) انظر في ذلك مقالنا « التأثر » : دراسة أثر بيولوجية في إحدى قرى الصعيد « المجلة الجنائية القومية » المجلد السادس العدد الثالث نوفمبر ١٩٦٣ صفحات ٣٠٠-٣٦٤ ، وقد أجرى بحث التأثر في الأصل تحت اسمنا بتكليف من المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية وأسهم في جميع المعلومات الإثنوغرافية عدد من الباحثين المساعدين بالمركز نغص بافكر منهم السيد / أحمد سامي عبد الحسن وزوجته السيدة صفية قاسم عبد الحسن اللذين اشتركا أيضا في إعداد التقرير المبدئي الذي رجع إلى المركز عام ١٩٥٨ .

والتكرارى *repetitivo* . ويستدل على « صحة » هذه النظم بعدد المرات التى تمارس فيها بكل دقائقها وتفاصيلها أثناء فترة معينة من الزمن، وبانتظام وقوعها فى مواعيد تاجبة لا تتغير أثناء هذه الفترة التى يتابع فيها الباحث سير النظام. ومن هذه الناحية تتميز النظم التكرارية عما يعرف باسم النظم «العارضة *contingent* »، وهى النظم التى تظهر على فترات غير منتظمة كما قد يفهم الأشخاص أو فئات الناس الذين يشتركون فيها فى كل مرة حسب ما يقضى به الموقف . ولست أقصد بذلك أن النظام العارض يظهر فى فترة محدودة من الزمن ثم يزول تماما من المجتمع . بل المقصود هنا هو أن النظام «يكن» - مع وجوده ومع اعتراف المجتمع به - بالنسبة لكل أو بعض أفراد المجتمع إلى أن تتاح الفرصة المناسبة وتتوفر الملابس الملائمة لظهوره وممارسته من جديد . ومن الأمثلة على ذلك « نظام » الزواج و « نظام » انعقاد المحاكم فى المجتمعات البدائية ، و « نظام » ممارسة السحر والشعوذة فى حالات المرض فى بعض المجتمعات المتخلفة وما إلى ذلك^(١) . وتوجد هذه الأنماط من النظم بطبيعة الحال إلى جانب النظم الاجتماعية العامة التى تسود فى المجتمع بصفة ويمارسها الناس فى جميع الأوقات دون أن تمر بفترات «كون» ، والتى يشترك فى أدائها أعضاء المجتمع بغير استثناء ، كما هو الحال بالنسبة لنظام الأسرة (وليس نظام الزواج)^(٢) أو نظام السيادة والخضوع . وهذا لا يمنع بالطبع من أن تختلف الأدوار الاجتماعية التى يقوم بها مختلف الأفراد

(١) Nadel, *op. cit.*, pp. 119 - 20

(٢) وذلك على أساس أن كل فرد فى المجتمع لا يذ أن يتبنى بشكل أو بآخر إلى أسرة، وإن كان دور الفرد يختلف من أسرة لأخرى . ومن هنا تعتبر الأسرة نظاما أكثر مادية من الزواج ، إذ لا يتنطبق فى كل فرد أن يتزوج .

داخل النظام الاجتماعي الواحد ، كأن يقوم شخص معين بدور الأب في الأسرة بينما يقوم شخص آخر غيره بدور الابن في هذه الأسرة نفسها . بل إن الشخص الواحد كثيرأ ما يقوم في النظام الواحد بأكثر من دور واحد . فهو في الأسرة (ونعني بالأسرة دائماً ما يطلق عليه في الكتابات الاجتماعية والأنثروبولوجية اسم العائلة الصغيرة أو العائلة النوواة أو العائلة الأولية التي تتكون من الوالدين والابناء غير المتزوجين) يقوم بدور الابن مثلاً بالنسبة لوالديه ودور الأخ بالنسبة لإخوته ، وأو قد يقوم بدور الأب بالنسبة لأولاده ودور الزوج بالنسبة لزوجته ، وهكذا . وكل دور من هذه الأدوار يفرض عليه التزامات معينة ، ويتطلب منه القيام بمناشط خاصة .

ولسكن الواقع أن هذه التميزات بين أنواع النظم ، وبخاصة بين النظم العارضة والنظم المستمرة أو الشاملة ، تميزات تصفية إلى حد كبير . فالنظام الواحد يمكن اعتباره نظاماً « عارضاً » أو « مستمراً » تبعاً لاختلاف وجهات النظر . فالمحكمة مثلاً « نظام مستمر » في المجتمع الحديث ، لأنها تعقد باستمرار ويعترف بها المجتمع كله وتشرف عليها هيئة قضائية تؤدي وظيفة معينة في البناء الاجتماعي ، على الرغم من أن الأشخاص الذين يقومون بهذه الأدوار يتغيرون من حين لآخر . ولكن في الوقت نفسه تعتبر المحكمة « نظاماً عارضاً » بالنسبة للمتازعين أنفسهم لأنهم لا يشتركون في نشاطها إلا أثناء فترة معينة من الزمن هي التي يستغرقها عرض النزاع للحكم فيه . وبما يزيد صعوبة المسألة أن بعض النظم تعكس كل هذه المظاهر في وقت واحد . فالكنييسة مثلاً - على ما يقول نادل - تنظم معترف به يمثل اعتقاداتاً مذهبية وروحياً وخلقياً معيناً وتكون له من هذه الناحية « صحة » دائمة مستمرة . ولسكن كثيرأ من تعاليم الكنييسة يتعلق في الوقت نفسه بأمور

عارضة فقط مثل التعميد والاعتراف والعملة ، بينما للبعض الآخر صفة
النظم « التكرارية » مثل قداس الأحد أو أيام الاعياد^(١) .

وكل هذا معناه في الحقيقة أن النظام الاجتماعي لا يمكن - على ما ذكرنا
من قبل - أن يوجد إلا في جماعة معينة بالذات هي التي تعترف به وتقره
وتمارسه وتعتبره أمراً لازماً لحياتها وتماسكها بحيث لا يمكنها أن تتخلى
أو تنصرف عنه دون أن يتغير بناؤها التقليدي ، أو يطرأ عليه على الأقل
بعض الغلل . ولقد سبق أن رأينا أيضاً أنه ليس من الضروري أن يسود
النظام الاجتماعي المجتمع الكبير كله . ويظهر هذا بشكل واضح في المجتمعات
الحديثة أكثر منه في المجتمع البدائي . إذ كثيراً ما يقتصر وجود نظام اجتماعي
معين على قطاع واحد من قطاعات المجتمع الحديث المعقد تتوفر فيه خصائص
بنائية وثقافية معينة تستلزم قيامه ، كما هو الحال بالنسبة لنظام الفأر الذي
يرتبط وجوده ببناء اجتماعي معين بالذات ، ويتطلب أنساقاً اجتماعية معينة
أيضاً لا توجد في المدن الكبرى أو في المجتمعات الحضرية عموماً . ولذا كان
سكان المدن لا يعترفون بالفأر كنظام ، بل إنهم ينكرونه ويحاولون إزالته
من المجتمعات المحلية التي تمارسه . والواقع أن علماء الأنثروبولوجيا حين
يتكلمون عن « النظام الاجتماعي » باعتباره نمطاً سلوكياً عاماً يسود المجتمع
ككل ، فإنهم يقصدون المجتمعات التقليدية الصغيرة الحجم القليلة السكان
والتي تمتاز بدرجة عالية من التجانس الثقافي ، مما يساعد على توحيد النظم
الاجتماعية فيها بدرجة لا تيسر في المجتمعات الحديثة المعقدة . ويجب ألا
ننسى أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية ظلت فترة طويلة نسبياً من تاريخها القصير

تقصر اهتمامها على ما كان يعرف باسم « المجتمعات البدائية ». ومع أن مجال الأنثروبولوجيا اتسع كثيراً في السنوات الأخيرة بحيث أصبح الأنثروبولوجيون يدرسون كل أنواع المجتمعات البشرية على اختلاف درجات تقدمها وتحضرها وتمتعها، فإنهم لا يزالون يفضلون تركيز جهودهم في دراسة هذه المجتمعات على الجماعات المحلية الصغيرة، كأن يدرسوا مدينة من المدن الصغيرة أو أحد المصانع أو ما إلى ذلك. بيد أن بعض النظم الاجتماعية يرتبط وجوده ليس بمجتمع محلي محدد بل بطائفة معينة من الناس لا يرتبطون بمكان واحد معين وإنما ينتشرون في كل أنحاء المجتمع الكبير الشامل. فالنظام الحربي مثلاً الذي يشيع في عدد كبير من مجتمعات شرق إفريقيا يرتبط وجوده بطبقة صر *ago - sei* معينة بالذات دون غيرها من طبقات العمر التي تنقسم إليها القبيلة^(١). وعلى العموم فإن المبدأ الأساسي في هذا كله هو نسبة النظام

(١) يوجد نظام طبقات العمر في عدد كبير من المجتمعات في شرق إفريقيا وفي أمريكا وبعض جزر المحيط الهندي وبعض مجايل أستراليا، واسكنه لا يمثل بوضوح وقوة في أى منها مثلاً يمثل في شرق إفريقيا وبخاصة لدى القبائل النيلية الحامية. وبمتضى هذا النظام يتقدم أعضاء المجتمع، أو الذكور منهم على الأقل، إلى جماعات طبقية تنظم كل جماعة منها جيم الأفراد الذين يتحول إلى سن معينة، بحيث يترتب السكال جميعاً في النهاية في طبقات تلو أحواء الأخرى، ويقف كل منها موضعاً معيناً من بقية الطبقات التي تلوها أو تأتي دوماً في السلم الاجتماعي، كما تعمل كل الطبقة الواحدة وتصرف في كل شئون الحياة الاجتماعية لكل أو كوحدة متساكة. وتتولى الوظيفة الحربية طبقة الأبطال أو الحاربين التي تألف من الشبان الذين يكرسون ما ليدخلوا أول مراحل الرجولة. انظر في ذلك مقالنا عن « نظام طبقات العمر » دراسة في الأنثروبولوجيا المقارنة » (مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية ، المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ، صفحات ١٧١-٢١١).

الاجتماعى مهما يقل عن عموميته وشموله. فهو يرتبط دائما بمجتمع محلى معين أو بجماعة معينة بالذات بحيث يسود فيها ويحدد لها سلوكها الاجتماعى ويرسم لها علاقاتها الاجتماعية، سواء بين الأفراد والزمرا الاجتماعية التى ينقسم إليها هذا المجتمع المحلى، أو مع غيره من المجتمعات.

(٢)

وليس «النظام» مجرد ظاهرة بسيطة فى تكوينها والواقع أن معظم النظم الاجتماعية تبلغ درجة عالية من التعقيد ويدخل فى تكوينها عدد كبير جدا من العناصر المتداخلة المتشابكة. بل إن بعض النظم يمكن تحليله أولا إلى عدد من النظم الجزئية الأكثر بساطة، والتى تتألف بدورها من مجموعة من تلك العناصر المتشابكة. وعلى أية حال فإن أى نظام اجتماعى، مهما يبد عليه من بساطة لأول وهلة، ليس فى حقيقته إلا شبكة معقدة من العلاقات التى تحتاج إلى كثير من الجهد لتحليلها وفهمها. فالزواج مثلا، وهو نظام بسيط نسبيا، يضم عدداً من النظم الاجتماعية الأقل تعقداً والتى يشتمل كل منها مع ذلك على كثير من العناصر والظواهر المعقدة المتشابكة مثل نظام المهر، وشبكة العلاقات الاجتماعية التى تقوم بين أفراد الأسرة الصغيرة، ونظام العلاقات الاجتماعية بين الجماعتين القرابيتين اللتين ينتمى إليهما الزوجان وغير ذلك. كما أن أى نظام من هذه النظم يمكن التمييز فيه بين كثير من العلاقات الاجتماعية والسمات الثقافية والقواعد التى تحدد سلوك مختلف الأفراد ضمن هذا النظام. فالمهر يتألف من عديد من الظواهر الاجتماعية التى تتعلق بوجه خاص بنوع المهر (أى إذا كان المهر يتألف من النقود أو من بعض السلع الاستهلاكية أو الممتلكات أو الماشية مثلا، على ما هو عليه الحال فى كثير من مجتمعات شرق

إفريقيا) ومقدار وطريقة الاتفاق عليه وطريقة دفعه ، وما يلزم ذلك كله من مراسيم وطقوس معقدة يرسمها العرف ويتبعها الناس بمحض أفعالها في معظم الأحوال ، وذلك علاوة على معنى المهر والدور الذي يقوم به في تأمين مستقبل الزوجة والأطفال . كذلك الحال بالنسبة للأسرة . إذ رغم بساطتها الظاهرية وقلة عدد أفرادها ، فإنه يمكن التمييز فيها بين ثمانية أنماط على الأقل من العلاقات الاجتماعية الأساسية لكل منها وظيفته المحددة ، وهي : أولاً علاقة الزوج والزوجة التي تقوم على أساس الحقوق الزوجية والجنسية والمسئولية المشتركة نحو البيت والأولاد ، بكل ما يتضمن ذلك من العناية بالأطفال وتثقيفهم ، وتقسيم العمل بين الزوجين وحقوق كل منهما فيما يتعلق بالملكية والسلطة والطلاق وما إلى ذلك . ثانياً ، علاقة الأب والابن التي تقوم على مسؤولية الأب نحو ابنه وما تشتمل عليه من تعليم وتأديب ، وما يقابل ذلك من وجوب الطاعة واحترام من جانب الابن ، ثم علاقات التعاون الاقتصادي في نواحي النشاط المختلفة التي يضطلع بها الذكور وبخاصة بعد أن يكبر الابن ويستطيع الإسهام في الحياة الاقتصادية ، ثالثاً ، علاقة الأم والابنة ، وهي علاقة تماثل تلك التي تقوم بين الأب والابن إلى حد كبير ، ولكنها تدور في أغلب الأحوال في محيط البيت نفسه وبخاصة فيما يتعلق بالمساعدات التي تتوقع الأم أن تلقاها من ابنتها حين تكبر . رابعاً ، علاقة الأب والابنة ، وهي تتمثل في مسؤولية الأب إزاء حاية ابنته ومساعدتها مادياً حتى بعد الزواج في كثير من الأحيان ، كما تتضمن موقف الأب من البنت وطريقة تدليلها وهي صغيرة وكيف تتغير هذه العلاقة بالتدرج بتقديم البنت في العمر . خامساً ، العلاقة بين الأم والابن والدور الذي تلعبه الأم في تنشئة الابن الذكر والنساق الابن بأمه في فترة الحياة المبكرة ثم استقلاله التدريجي عن

محيط النساء، وكذلك الدور الذي يلعبه الابن في حياة الأم ومسئولياته نحوها حين تتقدم بها السن وبخاصة بعد أن يموت الأب. سادساً، العلاقة بين الأخوين، وهي في الأغلب علاقة زمالة في اللعب أثناء الطفولة ولكنها لا تثبت أن تتطور إلى علاقة تعاون اقتصادي في كثير من المجتمعات التقليدية تحت إرشاد الأخ الأكبر، ومسئولية الأخ الأكبر نحو إخوته الصغار حين يموت الأب، والعلاقة التي قد تنشأ نتيجة لموت الأب، والرغبة في تقسيم التركة وما إلى ذلك. سابعاً، العلاقة بين الأخين، وهي تماثل إلى حد كبير تلك التي تقوم بين الأخ الأكبر وأخيه الأصغر، ولكنها تمتاز بوجه خاص بأن الأخت الكبرى في كثير من المجتمعات يوكّل إليها أمر العناية بأختها الصغيرة منذ الصغر وبذلك تقف منها موقف الأم، فتعنى بنظافتها وتشرف على كل أمورها. ويظهر ذلك على الخصوص حيث يكون الفارق في العمر بينهما كبيراً. ثامناً وأخيراً، العلاقة بين الأخ والأخت، وهي علاقة زمالة في اللعب أثناء الطفولة وإن كان هذا يتوقف إلى حد كبير على فوارق السن بينهما، ثم لا تثبت هذه العلاقة أن تتطور تدريجياً بحيث يطرأ عليها نوع من التحفظ في السلوك إزاء أحدهما الآخر، ويرتبط ذلك بتفاضل المركز الاجتماعي لكل منهما وما يشعر به الأخ من مسؤولية نحو أخته وبخاصة حين يموت الأب^(١). والشئ نفسه يمكن أن يقال - ولكن مع تعقيد أكثر - عن تشابك العلاقات بين أهل الزوج وأهل الزوجة سواء قبل الزواج أو بعده. ولكن على الرغم من كل هذه التعقيدات التي يشتمل عليها نظام

(١) Murdock, *op. cit.*, pp: 98 - 4. وسوف نعالج هذا الموضوع بتفصيل أدنى

في الجزء الثاني من هذا الكتاب حين نتكلم عن نسق القرابة.

الزواج ، الذى يعتبر كما قلنا نظاما بسيطا نسبيا ، فانه يعتبر أحد المكونات الجزئية التى تدخل فى تكوين نظام اجتماعى آخر أكبر وأوسع وأكث شمولاً وتعقيداً ونعنى به نظام القرابة أو على الأصح نسق القرابة Kinship system ، الذى يشمل بالإضافة إلى الزواج عدداً آخر من النظم مثل نظام النسب أو الانحدار، ونظام المصاهرة ، وتفرعات الجماعة القرابية والوراثة وغيرها. وهذه نظم شديدة التعقيد ويمكن تحليلها إلى نظم جزئية أكثر بساطة ثم إلى العناصر الأولى التى تكونها، ونعنى بها العلاقات الاجتماعية التى تعتبر هى النواة الأولى للنظم. ويزداد تعقد نسق القرابة فى المجتمعات البدائية والمجتمعات التقليدية عنه فى المجتمع الحديث بحيث يضطر الباحث فى تحليله لذلك النسق إلى أن يتناول أنماطاً من العلاقات الاجتماعية لا تكاد تمت بصلة إلى روابط القرابة كما نفهمها فى المجتمعات الحديثة ، كأن يبحث فى «نظام» مصطلحات القرابة التى يستخدمها الأقارب فيما بينهم، على أساس أن هذه المصطلحات ليست مجرد ألفاظ يتنادى بها الأقارب أو يشيرون بها بعضهم لبعض ، وإنما على أساس أن هذه المصطلحات تكشف عن المسؤوليات والالتزامات والحقوق التى تقوم بين هؤلاء الأقارب، وبخاصة فيما يتعلق بتنظيم الزواج والتجريمات المفروضة على زواج الأقارب ، وتنظيم الإسهام فى المهر أو الدية تبعاً لدرجة القرابة ، والمشاركة فى الإغارات والحروب، والمساعدة إلى العون فى وقت الشدة وما إلى ذلك . فهذه كلها أمور لها مغزاها وأهميتها فى أنساق القرابة فى المجتمعات البسيطة .

ولكن مع أن كل نظام من هذه النظم التى تدخل فى تكوين النسق، (١)

(١) من الواضح أننا نستخدم كلمة « نسق system » هنا للإشارة إلى النظام =

ومع أن كل عنصر أيضاً من العناصر الداخلة في تكوين النظام نفسه يكون له دوره المحدد ووظيفته في بناء النسق أو النظام الذي يؤلف جزءاً منه، فليس من الضروري أن توجد كل هذه العناصر في كل الحالات التي يظهر فيها ذلك النظام. فنظام الأبوة مثلاً، بكل ما يشتمل عليه من علاقات بين الأب والأبناء ومن حقوق وواجبات، لا يظهر كعنصر هام في بعض حالات الزواج وذلك إذا لم تؤد العلاقة الزوجية إلى إنجاب الأطفال نتيجة لعقم أحد الزوجين مثلاً. ونظام الترملة، بكل ما يشتمل عليه من حقوق الأرملة في تركة الزوج وفي تربية الأطفال ومكانتها في المجتمع وحقوقها في الزواج بعد فترة معينة يحددها المجتمع، لا يعتبر عنصراً من عناصر نظام الزواج في المجتمعات التي تمارس الزواج اللثيراتي *levirate marriage*، وهو النظام الذي يقضي بأن تنتقل الأرملة إلى أخى زوجها المتوفى بعد موته. وفي كثير من المجتمعات يستعاض عن المهر بتبادل الزوجات والأزواج بين العائلتين. فكان العناصر التي تدخل في تكوين أحد النظم تختلف إذن من مجتمع لآخر بحسب ظروف كل مجتمع وبحسب بنائه الاجتماعي الكلي. ولكن أياً ما يكون اختلافها، فإن العناصر المكونة لأي نظام من هذه النظم ترتبط بعضها ببعض نظراً لأنها—على ما يقول نادل^(١)—تحتاج بعضها لبعض حتى تتمكن من تحقيق أهدافها

«الاجتماعي» *social institution* المعتقد الذي يمكن تحليله إلى عدد من النظم الاجتماعية الجزئية التي يتألف كل منها بدوره من عدد من العلاقات الاجتماعية. وعلى هذا الأساس يعتبر «القرابة» نسقاً بينما تعتبر الزواج نظاماً. وسوف يظهر هذا بوضوح في الجزء الثاني من «الإنسان».

العديدة ، وبذلك تؤلف وحده وظيفة معينة في البناء الاجتماعي لا يستطيع كل عنصر أن يؤديها على حدة وانفراد .

بل إن هذا نفسه يصدق على بعض النظم الجزئية التي تدخل مع غيرها في تكوين أحد الأنساق أو النظم الكلية الشاملة . والمثال الذي نضربه لذلك هو النظام المعروف باسم نظام الكولا Kula ، وهو نظام التبادل الشعائري الذي يوجد عند سكان جزر التوربريان الذين درسهم مالينوفسكى على ما ذكرنا من قبل . وقد عالج مالينوفسكى هذا النظام بكثير من التفاصيل في كتابه المشهور *Argonauts of the Western Pacific* . وبمقتضى هذا النظام يدخل سكان هذه الجزر بعضهم مع بعض كما يدخلون مع سكان بعض الجزائر المجاورة في نوع من التحالف أو الاتفاق الذي يهدف إلى تبادل أشياء و سلع معينة تتألف من عقود طويلة من المصدف الأحمر وأساور من المصدف الأبيض ، وهي سلع ذات قيمة اجتماعية وشعائرية بحث . ويتم هذا التبادل أثناء رحلات بحرية تخرج من كل جزيرة إلى الجزر المجاورة وتسير في اتجاهين متضادين . ونظراً لما لهذه العقود والأساور من قيمة اجتماعية عالية فإن الحصول عليها يؤثر تأثيراً فعالاً في المركز الاجتماعي الذي يحتله الفرد في المجتمع ، بمعنى أن مكانته تزداد ارتفاعاً وعلوا تبعاً للأشياء التي يحصل عليها وبخاصة إذا كانت مصنوعة من الأصناف النادرة ، ويزيد من ذبوع صيته وحسن سمعته أن يزل عما يملكه عن طيب خاطر لاصدقائه أو شركائه في اتفاقية تبادل سلع الكولا . ولكن على الرغم مما يبدو من بساطة هذا النظام ، فالواقع أنه يشمل على عدد من النظم الجزئية وعلى كثير من العناصر والملاقات المتشابكة التي تحصل ليس فقط بالطريقة التي تتم بها هذه المبادلات

التي يجب أن تقام وتمارس في جوتسوده الرسميات والتكليف والجد والوقار، بل وتنصل أيضا بالشعائر المختلفة التي يقوم بها المجتمع قبل قيام الرحلة البحرية حتى يتم تأمين الرحلة والمسافرين من مخاطر البحر، وكذلك نظام اختيار البحارة الذين يعملون معاً في القارب الواحد وتقسيم العمل بينهم، كما يدخل في ذلك أيضا طريقة تبادل السلع الاستهلاكية في الجزيرة الواحدة من ناحية وبين الجزر المختلفة التي تدخل في نطاق الكولا من الناحية الأخرى، بل وأيضا علاقات التبادل بين الشركاء في مختلف الجزر، وهي علاقات متوارثة منذ القديم وتسير تبعاً لمخطوط تقليدية معروفة بحيث تفرض نوعاً من الالتزام الاجتماعي على الأطراف الذين يدخلون في هذه العلاقة، وغير ذلك من العلاقات الاجتماعية التي تزيد من تعقد النظام والتي تحتاج هي نفسها إلى التحليل العميق. وهذا على الرغم من أن نظام الكولا ليس إلا نظاماً جزئياً واحداً ضمن نظام «التبادل» الذي يدخل بدوره في نسق أوسع وأشمل، وهو النسق الاقتصادي الذي يشمل عدداً من النظم الاقتصادية كنظام الملكية ونظام التبادل ونظام تقسيم العمل والإنتاج والتوزيع والاستهلاك وغيرها.

وعلى الرغم من تعقد «النظام» الاجتماعي وتعدد العناصر التي تؤلفه والتي تنصل في واقع الأمر بالنظم الأخرى^(١)، فإن كل نظام يقوم في أساسه

(١) تقصد بذلك ما سبق أن أشرنا إليه من أن تشابه النظم الاجتماعية وتفاعلها معناه أن النظام الواحد يمكن النظر إليه من عدة زوايا. فالنظام الاقتصادي وبخاصة في المجتمعات البدائية تدخله بعض عناصر قرابية تتمثل مثلاً في تعاون الوحدة القروية في الإنتاج والاستهلاك، كما تدخله بعض العناصر الشائرية التي تصاحب الإراعاة أو الخروج الصيد وما إلى ذلك.

على نمط معين بالذات من أنماط الفعل أو السلوك الاجتماعي، وهو الذي يعطى ذلك النظام صبغة معينة بالذات، سواء أكانت صبغة سياسية أو اقتصادية أو دينية أو غير ذلك، وبالتالي يعطى النظام اسمه. ففي نظام الزواج نجد أن العنصر الأساسى الذى يقوم عليه النظام كله ويعطيه اسمه هو تنظيم للعلاقة الجنسية الشرعية بين الرجل والمرأة، بينما تعتبر كل الشعائر والطقوس الأخرى، وكذلك كل النشاط الاقتصادية التى تصاحب ذلك، عناصر ثانوية بالنسبة لتنظيم العلاقات الجنسية، ولكنها تساعد مع ذلك على إتمام ذلك النمط الأساسى. وفي نظام الوراثة نجد أن العنصر المركزى الذى يؤلف جوهر النظام هو انتقال التركة إلى شخص معين، أو أشخاص معينين، بينما تعتبر العناصر الاقتصادية والدينية والقروية وحقوق انتقال التركة أو استثمارها أو الخصائص منها بشكل أو بآخر وغير ذلك من العناصر، عوامل مساعدة على إبراز ذلك النظام فى صورته التى يعترف بها المجتمع. ومع ذلك فقد يتعرض ذلك العنصر الأساسى فى المجتمع الواحد لكثير من التغيرات والتعديلات، بل إنه قد يخفى كلية فى بعض الأحيان نتيجة لظهور بعض الظروف الخاصة التى تمنع من التمسك به بحرفيته وبكل دقائقه وتفصيله. فى الواحات الخارجية مثلاً حيث تعتبر ملكية المياه والآبار أم عنصر فى الثروة، يقضى نظام الوراثة التقليدى بتركيز هذه الملكية فى أيدي الذكور فقط من أفراد العائلة أو البدنة وعدم توريث البنت، وذلك خشية انتقال ممتلكات البدنة فى الماء إلى البدنات الأخرى نتيجة لزواج النساء فى البدنات الغربية. إلا أن البنت كثيراً ما تطالب إخوتها بعد موت الأب بتعويضها كاملاً فى التركة بما فى ذلك نصيبها فى الآبار؛ وقد يتطلب ذلك اتخاذ بعض الترتيبات الجديدة التى تهدف إلى المحافظة على النظام فى عومه مع إدخال بعض التعديلات عليه حتى يوفق

مع الموقف الجديد ، كأن يباح لزواج الأخت مثلاً أن يقوم بنفسه باستغلال نصيب زوجته في الماء وفي الزراعة مع الإبقاء رغم ذلك على ملكية الآبار في أيدي الجماعة العاصبة . والشائع على أى حال هو بقاء الآبار في أيدي الذكور من أفراد البدنة الذين يقومون بزراعة الأرض بحيث يرسلون إلى الأخت المتزوجة النصيب الذى تستحقه من المحصول . والأغلب أن يظل هذا النظام قائماً ومعمولاً به ، وإن كنا نحمدى بعض الأحيان أن أبناء الأخت حين يكبرون يطالبون بنصيب أهم في الماء والآبار^(١) . وكل هذه أشكال وأنماط تلجأ إليها الجماعات المختلفة لإشباع رغبات الأشخاص من ناحية ، مع الإبقاء على الخطوط العريضة الأساسية لنظام الوراثة المعرف به في المجتمع ، والذي يهدف إلى حفظ ملكية الماء والآبار في أيدي الأقارب العاصبين . وفي المجتمعات الأبوية التى يحتل فيها الذكر مركزاً اجتماعياً أعلى من مركز المرأة ، يعتبر الرجل هو رب العائلة الذى يتعين عليه أن يعمل لكسب قوته وقوت زوجته وأولاده ، في الوقت الذى تنصرف فيه المرأة بكليتها إلى تصريف شؤون البيت والإشراف على تربية الأطفال . ولكن هذا النظام التقليدى لتقسيم العمل على أساس الجنس يتعرض لكثير من التغيرات حين يصبح للمرأة مصدر مستقل للدخل بحيث لا تعتمد تماماً في حياتها على ما يكسبه الرجل ، وذلك إما نتيجة لانتقال الممتلكات إليها عن طريق الوراثة ، وإما نتيجة لانتحاقها بعمل من الأعمال . ففي مثل هذه الحالة يتغير نظام تقسيم العمل نظراً لقيام المرأة ببعض الأعمال خارج البيت ، كما أن الرجل لا يعتبر هو المصدر الوحيد للرزق وكسب العيش . وهذا كله يؤدى إلى تغير الدور الذى كان يلعبه الرجل في العائلة والذي كان يتميز بالسلطة والسيطرة اللتين كان يستعملهما إلى حد

(١) انظر تفاصيل ذلك في الفصل الخاص بنظام الملكية في الجزء الثانى من الكتاب .

كبير من الوظيفة الاقتصادية التي يؤديها في حياة العائلة . وبلغاً المجتمع في مثل هذه الحالات إلى اتخاذ بعض الترتيبات التي تحافظ بقدر الإمكان على الشكل التقليدي للنظام مع إرضاء الرغبات الشخصية ، كأن توضع ثروة المرأة في يد الرجل بحيث يستثمرها نيابة عنها لما فيه صالح العائلة كلها ، أو أن يسمح للمرأة بالعمل إلى أن تنجب أطفالاً فتقطع إلى حياة البيت وتربية الأطفال . وبالمهم في كل هذا هو أن المجتمع يعمل جهده للحفاظ على النظم الاجتماعية التي يقوم عليها بناءه وكيانه ؛ بل إنه يحاول أيعضا أن يستبقى الشكل التقليدي لهذه النظم بقدر الإمكان ، على أساس أنها تمثل أنماطاً سلوكية مقررّة وأن تغيير هذه الأنماط قد يستتبع تغييراً جوهرياً في البناء الاجتماعي . ومن هنا كان المجتمع يلجأ في الحالات التي تتعارض فيها بعض الأوضاع الجديدة مع الأنماط السلوكية التقليدية إلى محاولة التوفيق بين هذه الأوضاع الطارئة والنظم التقليدية بما يضمن الاحتفاظ بالشكل العام لتلك النظم ، والاحتفاظ بالتالي بالبناء الاجتماعي التقليدي والعلاقات البنائية الأصلية .

(٣)

ومن الخطأ أن نعتقد أن النظام الاجتماعي — أيًا كانت درجة بساطته — يتخذ هدفاً واحداً فقط ، أو أنه — بحسب تعبير مالمينوفسكى — يشبع حاجة واحدة فقط . فمعظم النظم الاجتماعية تشبع في الواقع أكثر من حاجة وتؤدي بالتالي أكثر من وظيفة في الحياة الاجتماعية^(١) ، وإن كان مالمينوفسكى يربط مع ذلك كل نظام من النظم بأحدى الحاجات الإنسانية الأساسية ، ويرى وظيفة

(١) Malinowski ; " Culture " in *Encyclopedia of Social Sciences* ,

(١) 1931, vol IV. (ويلاحظ أن مالمينوفسكى يستخدم كلمة « وظيفة » هنا بطريقة

مفصّلة . وقد سبق أن عرضنا لبعض مبادئ الوظيفة في الفصل السابق) .

النظام هي في المحل الأول إشباع هذه الحاجة الإنسانية التي ترتبط به ، وإن كان هذا لا يمنح بطبيعة الحال من أنه يشبع إلى جانب ذلك بعض الحاجات الإنسانية الأخرى بطريق مباشر أو غير مباشر. فالوحدات الحقيقية التي تكون الثقافة عند مالاينوفسكى ، والتي تتمتع بدرجة عالية من البقاء والاستمرار والعمومية والاستقلال عن الفرد ، هي الأنساق المنتظمة للنشاط الإنسانية التي تعرف باسم النظام ، والتي يتركز كل منها حول إحدى هذه الحاجات الأساسية ، كما أنها ترتبط بشكل دائم بمجموعة من الناس الذين يشتركون معا ويعاودون في أداء عمل واحد أو عدد من الأعمال التي تشبع هذه الحاجة المعينة (١) .

ولقد سبق أن رأينا كيف أن نظام الثأر - ومثله في ذلك مثل نظام عداوة الدم blood feud الذي تمارسه بعض المجتمعات في إفريقيا كالنور مثلا - يتضمن عددا من الأهداف المتعلقة بالرغبة في الانتقام واسترجاع التوازن الاجتماعي التقليدي بين الجماعتين المتعاديتين عن طريق إنقاص الجماعة المعادية بنفس النسبة ، واسترداد هيبة الجماعة المعادية عليها ، وتحقيق راحة القتل في قبره حيث يعتقد كثير من الناس أن روحه سوف تظل هائمة حتى يؤخذ بثأره ، وغير ذلك من الأهداف . وقد تكون هذه أهدافا متقاربة في طبيعتها وفي معناها ، ولكن بعض النظم الأخرى لها أهداف ذات طبائع متفاوتة أشد التفاوت وتعلق بمجالات الحياة المختلفة . فالزواج مثلا له عدة أهداف تتعلق بإشباع عدد من الرغبات المختلفة ، مثل الرغبة الجنسية والرغبة في الإنجاب والرغبة في توفير القوت عن طريق تقسيم العمل بين الزوجين خارج البيت وداخله ، وكذلك تحقيق روابط اقتصادية وسياسية جسيمة عن طريق

(١) Ibid p 626 وسوف يتضح هذا القول فيما بعد حين نعرض للتنميط لرأي مالاينوفسكى في تصنيف النظم (صفحات ١٠٥ - ١٠٨)

المصاهرة . ونظام الكولا عند الأوروبىانيين له أيضا أكثر من هدف واحد: فهو يحقق للشخص مكانة اجتماعية معينة نتيجة لحصوله على بعض النفائس ذات القيمة الشعائرية العالية أو نتيجة تنازله عنها لأصدقائه عن طيب خاطر، كما أنه وسيلة لتحقيق التبادل الاقتصادى بين الجزر المختلفة وإلى تكوين أحلاف سياسية بين أطراف التبادل ، وخلق روابط قرابية عن طريق المصاهرة بين مختلف الجماعات . وهو بذلك يربط الجزر ذاتها - كمجتمعات محلية - بروابط اقتصادية وسياسية وقرابية ويعطيها نوعا من الوحدة الاجتماعية الشاملة التى لم تكن لتيسر لولا وجود هذا النظام . وهذه كلها مسائل سبقت الإشارة إليها فى الصفحات السابقة وتعتبر من المسائل الأولية فى الدراسات الأثروبولوجية البتائية . ويدهى أن هذه الأهداف المختلفة تتعلق فى الواقع بالعناصر والنظم الجزئية المختلفة التى تدخل فى تكوين النظام الاجتماعى الشامل أو النسق الاجتماعى .

فكأن تحقيق الهدف العام الشامل لائى نظام اجتماعى يتم إلى حد كبير عن طريق تحقيق أهداف عناصره المكونة . ولستنا نقصد بذلك أن الأهداف الجزئية التى تهدف إليها هذه العناصر تتجمع بعضها إلى جانب بعض فيتألف من مجموعها هدف النظام الكلى . بل المقصود بالآخرى هو أن هدف النظام هو النتائج الأخيرة لتفاعل هذه العناصر المكونة التى تعمل معا كوحدة متناسكة ومتكاملة . وبهذا المعنى وحده يمكن القول إن هدف النظام يركز على الأهداف العديدة التى تحققها عناصره الجزئية على اعتبار أن كل عنصر يعكس أحد مظاهر ذلك النظام . غفافية الشمول التى يتميز بها هدف النظام الاجتماعى لا يمكن إدراكها إذن فى العناصر المكونة لذلك النظام إذا نحن نظرنا إلى كل

عنصر منها على حدة وانفراد وفي حد ذاته^(١).

وقد يمكن فهم هذه المسألة بطريقة أولى لو استخدمنا التفرقة التي يقيمها ميدتون بين الوظيفة الظاهرة والوظيفة الكامنة والتي تكلمنا عنها في الفصل السابق . إذ يمكن على هذا الأساس أن نقول إن النظام الاجتماعي يؤدي أكثر من وظيفة اجتماعية^(٢) (أى أكثر من هدف واحد) في المجتمع ، وإن يكن له في الغلب وظيفة أساسية أو مركزية وإليه جانبا عدد آخر من الوظائف الجانبية أو المساعدة . فالوظيفة المركزية للعائلة والتي تنفرد بها دون غيرها من النظم الاجتماعية هي إنجاب الأولاد الشرعيين ، مع ضمان استمرار نوع معين من العلاقات التي تقوم على المحبة والتعاون بين الأشخاص الذين يعتبرون أقارب تبعا لقواعد معينة تسود في ذلك المجتمع . ولكن إلى جانب هذه الوظيفة المركزية التي تؤديها العائلة باعتبارها نظاما اجتماعيا يقوم على علاقات الدم والمصاهرة ، فإن للعائلة وظائف أخرى اقتصادية ودبئية وتربوية وتعليمية وسياسية تختلف من مجتمع لآخر بحسب الظروف الخاصة بكل مجتمع . وعلى هذا الأساس تعتبر العائلة نظاما اقتصاديا جزئيا لأن لها وظيفة اقتصادية معينة تتمثل في تقسيم العمل مثلا بحسب الجنس ، وفي أنها تؤلف في بعض المجتمعات وحدة الإنتاج والاستهلاك وما إلى ذلك . كما يمكن اعتبارها بالمثل نظاما دينيا ، في بعض المجتمعات على الأقل ، من حيث إنها تقوم بالمراسيم والشعائر الدينية على ما كان عليه الحال عند الرومان وعلى ما هو عليه الحال الآن في كثير من المجتمعات المتخلفة في إفريقيا وآسيا . وهي

(١) Nadel, *op. cit.*, pp. 127 - 29.

(١) المقصود هنا بالعلم الوظيفية الظاهرة التي يمكن استخدامها كمرادف لكلمة

« هدف » عند نادل وغيره .

أيضا نظام سياسى جزئى فى المجتمعات القبلية لأنها تعتبر نواة كل تنظيم سياسى هناك ، فهى أصغر وحدة سياسية متمايزة لها رئيس مستقل يشرف على فض المنازعات التى تقوم بين أعضائها وينظم علاقاتها السياسية مع غيرها من العائلات وهكذا . وهذا هو ما كنا نقصد إليه من أنه يمكن دراسة النظام الواحد من نواحي عديدة نظراً لتعدد مظاهره ولأنه يحقق عددا من « الأهداف » أو الوظائف الظاهرة . والواقع أن لهذه النقطة بالذات أهمية قصوى ، ليس فقط لأنها تساعد على تحليل النظم الاجتماعية إلى مكوناتها والتعرف على مظاهر النظام المختلفة ، بل وأيضا لأنها تكشف عن نوع التشابك والتداخل والتفاعل الذى يقوم بين النظم الاجتماعية المختلفة فى المجتمع الواحد وتأثر كل نظام منها بالآخرى ، وهو ما يؤلف ما هية البناء الاجتماعى . ولعل هذا هو السبب فى إشارتنا المتكررة إلى هذا الموضوع فى أكثر من مكان فى هذا الكتاب .

ولهذه المسألة بالذات ناحية أخرى مكملة . ذلك أن معظم « الوظائف » الاجتماعية لا يتم تحقيقه فى واقع الأمر عن طريق نظام اجتماعى واحد وإنما تشترك فى ذلك عدة نظم مختلفة . ويبدو هذا بشكل أوضح فى المجتمعات التقليدية حيث تشابك النظم والعلاقات وبقل التخصص والتفاضل بشكل غير معروف فى المجتمعات الحديثة التى يزداد فيها الفصل والتمييز بين النظم الاجتماعية والأهداف التى تحققها هذه النظم . فالتربية والتعليم فى المجتمعات التقليدية مثلا لا يتركزان فى المدرسة وحدها ، وإنما تسهم فيها العائلة الكبيرة أو البدنة التى تفتح أمام الطفل آفاقا واسعة من المعرفة فى ميادين التراث الشعبى والآداب المتوارثة والشعائر والطقوس والأساطير والتاريخ وأسرار الكون وخفايا البيئة التى تعيش فيها الجماعة ، ووسائل التغلب على الصعوبات

الطبيعية التي تضادف المرء من جراء مهيشته في بيئة معينة بالذات وغير ذلك .
وهي كلها معارف لا يمكن تحصيلها في المدارس ، ولكنها تؤلف جزءاً
أساسياً من تكوين الفرد العقلي ، رغم أنها قد تختلف اختلافاً جوهرياً عن
المعلومات العلمية الصحيحة التي يقدمها العلم الحديث . وفي علاج المرضى تلجأ
الجماعات التقليدية إلى وسائل كثيرة هي مزيج من الطب الحديث الشعبي
التوارث ، أو ما يعرف باسم طب العجائز (أو طب الركة) ، بالإضافة إلى
بعض الطقوس الدينية التي تتمثل في الصلوات والأدعية والتذورات ، وكذلك
بعض الممارسات السحرية والشعوذة التي تتمثل في الأضحية والطاسم
والتعاويذ وما إليها . أي أن محاولة علاج المرضى تستند إلى أربعة نظم
متميزة تنتمي إلى أربعة مستويات مختلفة كل الاختلاف . والضبط الاجتماعي
في المجتمع القبلي تشرف عليه ليس فقط السلطات الإدارية التي تمثل الحكومة
المركزية ، بل تشترك فيه أيضاً السلطة القبلية التقليدية التي تتمثل في شيوخ
القبيلة السياسيين ، وشيوخ العشائر والبدنات التي تنفرح إليها القبيلة ، وبعض
كبار السن ممن يعرفون بكثير من الدقة تقاليد القبيلة وأحكام قانونها العرفي ، ولذا
يطلق عليهم اسم «العوائل» أو «العوارف» عند قبائل أولاد علي في الصحراء الغربية
في مصر وعند بعض القبائل الأخرى التي تنتشر في صحاري الشرق الأوسط .
كذلك يلعب الرؤساء الدينيون والمشايع والأئمة دوراً هاماً في فض المنازعات
وإقرار السلام بين العشائر المتنازعة ، ويستعينون في ذلك بمكاتمتهم الدينية
والروحية وكذلك بتهديدهم باستئزال اللعنات على المخاضمين إن لم يقبلوا
وساطتهم وأحكامهم ، كما يحدث في كثير من المجتمعات القبلية في شرق
إفريقيا وفي السودان الجنوبي . أي أن العوامل الدينية والسحرية والقوى
الغيبية تلعب دوراً في الضبط الاجتماعي ، وهو الأمر الذي لا نجد في

المجتمع الحديث . بل إن العلاقات والروابط القراية التى تقوم بين الأقسام القبلية المختلفة فى المجتمع القبلى التقليدى تسهم أيضا - ولو بشكل سلبى - فى الضبط الاجتماعى ، حيث يحذر الناس من القيام بما قد يؤذى هذه العلاقات القراية ويضر بالانقارب أو يسيء إلى الجماعات القبلية الأخرى نظراً لعلاقات المصاهرة التى تربطهم بها والتى يحرصون عليها . ونفس الدور تلعبه أيضا للمصالح الاقتصادية المتبادلة بين الجماعات المختلفة ^(١) . ولكن هذا لا يصدق بطبيعة الحال على كل « الوظائف » الاجتماعية . فكثير من الوظائف يتم تحقيقه عن طريق نظام اجتماعى واحد ، بل وأحيانا لا يمكن أن يتم تحقيقه إلا عن طريق ذلك النظام بالفعل . فوظيفة إنجاب الأطفال الشرعيين فى المجتمع لا تتم إلا عن طريق نظام الزواج . وينطبق هذا فى واقع الأمر على كل المجتمعات البشرية ، وإن كان نظام الزواج يتخذ أشكالا مختلف باختلاف المجتمعات والظروف الخاصة التى تحيط بها . ولكن الغلب على أى حال هو اشتراك العدد من النظم الاجتماعية فى أداء « وظيفة » اجتماعية واحدة فى المجتمعات التقليدية البسيطة . وهذا كله يؤكد ماسبق أن ذكرناه من تداخل وتساند النظم الاجتماعية فى المجتمعات البسيطة ، ومن أنه لا يمكن فهم أى نظام من النظم فى هذه المجتمعات بمعزل عن النظم الأخرى التى تسود فى المجتمع المحلى ، كما أنه يدل على تعقد الحياة الاجتماعية وتشابكها مما يضطر الباحث الاجتماعى - وبوجه خاص الباحث الأنثروبولوجى - إلى الكلام عن الجوانب الاقتصادية والقانونية والسياسية والدينية لنظام الزواج مثلا الذى هو فى أساسه جزء من نظام القرابة ، أو الكلام عن الجانب الدنى فى نظام الزياسة السياسية ، أو الجانب القربانى أو الاقتصادى فى المراسم الدينية أو الطقوس السحرية وما إلى ذلك ، لتحقيق الزعة الوظيفية البنائية فى دراسة المجتمع .

(١) راجع فى ذلك مثالا Abou-Zeid, A. M., "The Nomadic and Semi-Nomadic Tribal Populations of the Egyptian Western Desert and the Syrian Desert", *Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University* ; (vol. xvii, 1963, pp. 71-132.), pp. 101-106.

ولكن هذا نفسه كان سببا في وجود كثير من التضارب والاضطراب في محاولات التصنيف التي قام بها بعض علماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا للتعرف على أنماط السلوك الاجتماعي التي ترتبط معا لتؤلف نظاما واحداً، وكذلك تحديد للنظم الاجتماعية ذاتها التي ترتبط معا لتكون نسفا اجتماعيا Social system واحدا. ويرجع ذلك التضارب بغير شك إلى اختلاف المحركات التي أقيمت عليها هذه التصنيفات واختلاف الأسس التي استند عليها هؤلاء العلماء في محاولاتهم ترتيب الأنماط السلوكية بحسب ما بينها من علاقات. ومن هنا كنا نجد نادل مثلاً يعتبر « المفاولة » عنصراً من عناصر الزواج، بينما يعارضه كثيرون في ذلك ويرون أن المفاولة أقرب في طبيعتها إلى العلاقات الجنسية التي تم خارج الزواج وإن كانت تتصل بالحياة الجنسية في عمومها كما قد تؤدي في بعض الأحيان إلى الزواج. ويتضح بهذا التضارب والاختلاف في وجهات النظر بشكل أوضح في المحاولات الكثيرة التي قام بها علماء القرن التاسع عشر للتمييز بين السحر والدين ومكونات كل منهما. فبينما يدخل فريزر Frazer مثلاً في مفهوم الدين كل الاعتقادات والممارسات التي تتصل بالكائنات الروحية العليا من قريب أو بعيد ويدخل في نطاق السحر الأفعال والممارسات التي تتصل بالكائنات الأخرى، يذهب دوركايم إلى أن الأفعال الدينية هي الأفعال التي تتعلق بالأشياء المقدسة بشرط أن تمارس على المستوى الجماعي. أي أنه يدخل في الدين كل الشعائر والطقوس الجماعية

بينما يتألف السحر عنده من الشعائر والطقوس الفردية^(١). ولا يزال هناك جدل طويل ومناقشات عنيفة بين العلماء حول أى العناصر تدخل فى تكوين نظام معين بالذات ، مثل نظام السلطة السياسية أو نظام الملكية أو نظام تقسيم العمل وغيرها من النظم . ومع أن بعض هذه المناقشات تبدو عقيمة لإسرافها الذى قد يصل أحيانا إلى حد الإسفاف ، فال موضوع له أهميته القصوى لفهم البناء الاجتماعى ومكوناته .

ومع أنه لم يهتم من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا بمشكلة التصنيف من الناحية النظرية سوى عدد قليل نسبيا ، فالواقع أننا لانكاد نجد عالما من العلماء الذين درسوا البناء الاجتماعى فى مجتمع على معين لم يحاول أن يضع تصنيفا

(١) وعلى هذا الأساس نجد أن نظاما مثل تقديم الأضحية والقرايين للأسلاف الذى يمارسه عدد كبير من القبائل على فترات منتظمة وبخاصة فى أوقات الشدة والاضرابات يعتبر نظاما دينيا عند كل من فريزر (لأنه يطلق بالكائنات الروحية أى أرواح الأسلاف) ودوركاييم (لأنه فعل مقدس Sacré ولأن القرايان يقدمه الرئيس باسم الجماعة كلها) . أما نظام اجتماع الشعائر الطوطية فى أستراليا للقيام ببعض الشعائر المتعلقة بالطوطم الذى ينسبون إليه فانه لا يعتبر نظاما دينيا فى نظر فريزر لأنه لا يطلق بالكائنات الروحية ، بينما يعتبره دوركاييم أحد النظم الدينية لأنه يطلق بكائنات مقدسة تتمثل فى شخص الطوطم كما أن هذه الشعائر تمارس على المستوى الاجتماعى . وأخيرا فان وسائل التطبيب والعلاج التى يمارسها فى كثير من المجتمعات الأفريقية شخص متخصص فى ذلك يعرف عموما باسم « الساحر الطيب witch - doctor » تعتبر أقرب الى السحر الى طبيعتها عند فريزر (لأنها لا تتعلق بالكائنات الروحية العليا) وكذلك عند دوركاييم (لأنها أفعال فردية تمارس لصالح فرد أو من أجل فرد أو لثيابة عن فرد) . وسوف نرجع لهذه المسائل بالتفصيل فى الجزء الثانى من الكتاب حين نتكلم عن الدين والسحر .

خاصا به للنظم الاجتماعية السائدة في ذلك المجتمع بالذات كي يتمكن من تحليل البناء الاجتماعي في ضوءه. ومن هنا كثرت التصنيفات واختلفت وتضاربت. ولكن منها يمكن من أمر هذا الاختلاف، فالواضح أن كلا من هؤلاء العلماء والباحثين كان يتبع في محاولته نهجا معينا يرتب بمقتضاه أنماط السلوك التي تخدم هدفا واحدا ويربط بينها في نظام أو نسق واحد متماسك. وليس من شك في أن تشابه الانماط السلوكية وتأثرها بعضها ببعض وتعدد نواحي الظاهرة الاجتماعية الواحدة بحيث تستطيع أن تخدم عدة أهداف في وقت واحد - على ما ذكرنا من قبل - تضيف إلى صعوبة التصنيف، مادامت الظاهرة الواحدة لها جانب اقتصادي وجانب سياسي وثالث قرابي وآخر ديني في الوقت نفسه. وعلى العموم، فإن معظم العلماء الذين اهتموا بمشكلة تصنيف النظم الاجتماعية في ذاتها كانوا يقيمون محاولاتهم على أساس الوظيفة الرئيسية التي يؤديها، أو يمكن أن يؤديها، كل نظام منها في الحياة الاجتماعية ككل. ويعتبر هذا الأساس أبسط المبادئ التي يمكن إقامة تصنيف النظم عليها. ومع ذلك فقد يختلف الكتاب فيما بينهم في تحديد هذه الوظائف الرئيسية وبخاصة في تحديد الاهتمامات والحاجات البشرية والاجتماعية التي يعتقد كثير من العلماء أن النظم الاجتماعية ظهرت أساسا لاشباعها. وعلى ذلك نجد أن هربرت سبنسر مثلاً يحاول في كتابه «مبادئ علم الاجتماع» *The Principles of Sociology* أن يصنف كل أنماط السلوك الاجتماعي في ستة أنواع من النظم هي: النظام العائلي والنظام الطقوسي أو الشعائري والنظام السياسي والنظام الديني أو الكسبي والنظام المهني ثم الصناعة. وكثير من علماء الاجتماع المحدثين وبخاصة في أمريكا يقبلون هذا التصنيف أو التقسيم مع تعديل بسيط، ويضيفون إليه أحيانا النظم التعليمية والنظم المتعلقة بالرعاية الاجتماعية. ولكننا نجد من

الناحية الأخرى أن اثنين من أكبر علماء الاجتماع في أمريكا ، وهما سمر Sumner وكيلر Keller ، يصنفان أولاً أهم الاهتمامات التي أدت إلى ظهور النظم ، وهي الجوع والحب والفرور والخوف ، وهي اهتمامات ذات صلة وثيقة بنواضع المحافظة على الذات والمحافظة على النوع وإشباع الذات والرهبة إزاء الكائنات الغريبة والقائقة للطبيعة ، ثم يقيمان بعد ذلك تصنيفهما للنظم الاجتماعية فيميزان بين النظم الاقتصادية والحكومية (وهي تتصل بتوفير الطعام وشؤون الملكية والتفاضل الطبقي والقانون) والنظام العائلي (ويشمل بالمغازلة والزواج والطلاق وتنشئة الأطفال وطريقة معاملة كبار السن) والتعبيرات الجمالية والعقلية والحالات الزوجية (وهذه تجد لها متنفساً في الرقص والتجميل والشعر والفن والعلم والفلسفة والألعاب والتسلية وغيرها) ثم الدين وكل ما يتصل به من معتقدات وممارسات^(١).

وعلى العموم ، فإن الاتجاه السائد بين العلماء الذين اهتموا بتصنيف النظم الاجتماعية هو محاولة الربط بين النظم وحاجات المجتمع ، على أساس أن النظم

(١) يذكر كونيغ Koenig أن هذه الاهتمامات الأربعة الكبرى تعتبر مسؤولة عن كل النظم التي توجد حتى في أكثر المجتمعات تطوراً وتقدماً. إلا أن تقدم المجتمع يؤدي في العادة إلى ظهور اهتمامات أخرى جديدة يمكن من ذلك ادخالها ضمن هذه النئات الأساسية . وعلى أي حال فإن النظم الاجتماعية تزداد في التفاوت والتغير والتعقيد كلما ارتقى المجتمع ، وإن كانت ترضى من ذلك نفس الحاجات الفيزيائية والسيكولوجية التي يرى علماء الاجتماع أنها متعاقبة في أساسها لدى الجنس البشري كله "بغض النظر عن تأخر أو تقدم المجتمعات ذاتها". انظر Koenig, S. *Sociology, An Introduction to the Science of Society*, Barnes & Noble, 1957. p. 71. و Lee, op. cit., p. 230. وأنظر أيضاً Society, Barnes & Noble, 1957. p. 71.

ويميز لنا سمر بين نوعين من النظم الاجتماعية وهي النظم التي تنمو تدريجياً وبعياً خلال

الاجتماعية تنشأ لإشباع هذه الحاجات التي تشعر بها الجماعة المحلية أو المجتمع الكبير . وقد تتفاوت هذه الحاجات في الأهمية ، بمعنى أن هناك حاجات جوهرية أساسية لا يمكن للحياة الاجتماعية أن تستمر بدونها ، بينما توجد حاجات أخرى أقل منها أهمية وقد يمكن الاستغناء عنها . إلا أن معظم هؤلاء العلماء لا يكادون يتصورون ظهور نظام من النظم إن لم تكن هناك حاجة معينة ترتبط بظهوره واستمراره . وصحيح أنه كثيراً ما توجد في المجتمع بعض الظواهر الاجتماعية التي لا تؤدي وظيفة معينة في الحياة الاجتماعية ، وهي ظواهر انحدرت من الماضي وفقدت أهميتها ومعناها ، بحيث أصبحت مجرد بقايا أو مخلفات ورواسب من الماضي^(١) ، ولكن لا يمكن تصور وجود نظام اجتماعي متكامل دون أن يؤدي وظيفة محددة في الحياة الاجتماعية وأن يشبع بالتالي بعض حاجات المجتمع . وعلى أي حال فإنه بالإضافة إلى إشباع إحدى حاجات المجتمع فإن النظام يعتبر وسيلة لتنظيم النشاط البشري وتوجيه وجهة معينة بالذات . ويظهر هذا بأوضح ما يظهر في النظم السياسية ، وبخاصة التنظيمات الحكومية في المجتمعات المتقدمة ، وإن كان هذا يصدق على النظم الأخرى كلها بشكل أو بآخر .

التاريخ والنظم التي ينشأ المجتمعات منها ومن محمد . ويذكر لنا « الدولة » كتاب للنوع الأول من النظم ، والجاءات والمصارف كتاب للنوع الثاني . (انظر Sumner, op. cit., p. 81) وإن كان بعض الكتاب يرفضون هذه التفرقة ويرون أن النوع الثاني من النظم ، التي يستند سمنر أنها ظهرت فجأة نتيجة للتفريق ، سبقتها بدون شك شعور بالحاجة إليها ظل فترات طويلة كما أنه كان يوجد قبلها نظم أخرى تقوم بنفس (الوظيفة) ، والجديد فيها هو الشغل الذي تتخذ هذه النظم ، أي أنه ليس هناك (نظام) يظهر فجأة وبدون سابق تدبر أو شعور بالحاجة إليه .

(١) انظر في موضوع الرواسب والتخلفات الثقافية كتابنا عن « تايلور » - مجموعة نوايع الفكر الغربي ، دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٨ صفحات ٦٣-٦٧ .

ومما يمكن من أمر تعدد النظم الاجتماعية وكثرتها، وبخاصة في المجتمعات المتقدمة التي يتخذ كل مظهر من مظاهر الحياة فيها شكل نظام اجتماعي متميز، فإن جمهرة العلماء يجمعون على أن هناك عدداً قليلاً من النظم التي يمكن اعتبارها نظماً أساسية أو نظماً «محورية» بحسب تعبير هرتزل *Horizle*. والمقصود بهذه النظم الأساسية النظم الكبرى الشاملة التي يمكن تسميتها بالانساق الاجتماعية *Social systems* والتي يتألف كل منها في الواقع من عدد من النظم الجزئية، كما هو الحال في النظام (النسق) الاقتصادي الذي يضم نظام تقسيم العمل ونظام الملكية والإنتاج والاستهلاك والتبادل وغيرها. وتبليل هذه النظم الكبرى أو الانساق هو الذي يساعد الباحث على تكوين صورة متكاملة عن المجتمع. ولكن حتى في هذه الحالة نجد كثيراً من الخلاف بين العلماء. فهوجين *Hogbin* مثلاً يميز من ناحية نظم القرابة والقانون والاقتصاد والدين والتعليم والنظام السياسي التي يعتبرها نظماً «أكثر أهمية» من النظم «الخاصة» أو الجزئية، مثل العائلة والزواج والحاكم والملكية والسوق والكنيسة والمدارس وعداوات الدم والرياسة^(١). ويلاحظ أن هذه النظم «الخاصة» ليست إلا فروعاً للنظم الكلية «الأكثر أهمية». أما هرتزل فإنه يميز في كتابه عن «النظم الاجتماعية *Social Institutions*» بين تسعة من النظم الكبرى *major institutions* التي يسميها أحياناً «المبادئ التنظيمية المحورية *Pivotal Institutional Fields*» وهي: النظام الاقتصادي والصناعي، والنظام الزوجي والعائلي، والنظام السياسي، والنظام الديني، والنظام الأخلاقي، والنظام التعليمي والعلمي، ونظام الاتصال، والنظام الجمالي والتعبيري، ثم

Hogbin. I., *Social Change*; Watts, London 1968. pp. 55-6. (١)

النظام المعنى والترويحى . والواقع أنه يمكن توسيع أو تضيق دائرة
النظم الاجتماعية الكبرى بحسب اختلاف وجهات النظر، وإن كان بعض العلماء
من أمثال كونيج يرون أن فهم المجتمع لا يحتاج في حقيقة الأمر إلا إلى عدد
قليل من النظم التي توجد في كل المجتمعات على اختلاف درجات تقدمها أو
تأخرها وهي : النظام الاقتصادي ونظام الملكية والدين والعائلة والتعليم
والتسلية والروح^(١) .

(٥)

ويمكن بنا أن نعرض هنا بشيء من التفصيل لبعض المحاولات الجديدة التي
قام بها بعض العلماء المحدثين لتصنيف النظم الاجتماعية . وأول هذه المحاولات
هي المحاولة التي قام بها المرجوم الأستاذ نادل في كتابه « أسس الأنثروبولوجيا
الاجتماعية » واعتمد فيها — كأساس لتصنيف — على ما يسميه « الغرض
الكلّي الشامل » للنظام الاجتماعي المركب . ويقصد نادل بذلك أن كل نظام
من النظم الكبرى — أو المركبة كما يسميها — يتألف من عدد من النظم الجزئية
أو البسيطة التي تتشابه في الأهداف والغراض ، وأن ذلك التشابه هو في
الحقيقة الذي يجعلها تتكلم وتندمج معا لتؤلف أحد النظم المركبة الذي يرمى
إلى تحقيق هدف واحد شامل يختلف عن الأهداف التي ترمى إليها النظم
المركبة الأخرى التي يتألف منها البناء الاجتماعي . وعلى هذا الأساس يذكر
نادل أنه لن يجمع « بين الزواج والدعارة أو المحتان مع أنها كلها تتعلق
بأمور الجنس ، أو بين الزواج والأسواق والتجارة على الرغم من أن عنصر
المهر له صلة بالأهداف الاقتصادية » . ولكنه لا يرى من ناحية ثانية ما يمنع
من الجمع بين الزواج « والنظم الأخرى التي لها مثله علاقة بأمور الانجاب
والأبوة كالزراعة والهنن والعائلة »^(٢) . وهذا لا يلقى بطبيعة الحال أن كل
عنصر من هذه العناصر أو كل نظام جزئي يظل محفظا مع ذلك بأهدافه

Koenig. *op. cit.*, p. 73. (١)

Nadel, *op. cit.*, p. 230. (٢)

الجزئية الخاصة بحيث يستطيع أن يلتم مع بعض العناصر أو النظم الجزئية الأخرى التي تشترك معه في هدف آخر لكي يؤلف معها نظاماً مركباً آخر. وبهذا نادل بذلك قائمة بهذه النظم المركبة التي تمثل - على ما يقول - « قطاعات الثقافة » المختلفة . وتكشف لنا هذه القائمة عن فكرته الأساسية عن أن كل نظام اجتماعي يجب أن يحقق هدفاً معيناً أو مجموعة معينة من الأهداف ذات طبيعة اقتصادية أو سياسية أو قانونية أو ما إلى ذلك ، كما أنها تترك في الوقت نفسه المجال واسماً لإقامة تقسيمات أخرى فرعية تكون أكثر دقة وتعديداً ، وتشير إلى الوسائل الخاصة التي تستخدم في الوصول إلى هذه الأهداف . فالنظام القانوني مثلاً يشمل التشريعات والقوانين التي يسنها المجتمع ، وكذلك كل النظم الجزئية الأخرى التي تهدف إلى إقرار النظام ومراعاة معايير السلوك التي يؤمن بها المجتمع بغض النظر عن الوسائل والأساليب التي تلجأ إليها في ذلك ، وهكذا .

ويقوم نادل تصنيفه على أساس أن النظم الاجتماعية تقارح بين طرفين متناقضين : في الطرف الأول يوجد ما يسميه بالنظم العملية أو النظم الفعالة ، والطرف الثاني يشمل النظم التنظيمية . وبين هذين الطرفين تترتب النظم المختلفة بحيث يميل كل منها إلى أحد الجانبين أو الآخر ، وهذا معناه أن كلا منها يجمع بين الخصائص العملية والتنظيمية على ما يندو في القائمة التالية :

النظم التنظيمية

النظم العملية

جسدية

اقتصادية

تربوية جمالية

طبيعية

دينية (وتشمل السحرية)

تعليمية

سياسية

قانونية

قروايبية

ويقصد نادل بالنظم الجسمية (التي يعتبرها خير مثال للنظم العملية ويشارك معها في هذه الخاصة النظم الاقتصادية والنظم المتعلقة بأمور التسلية والترويح عن النفس والفن) أنماط السلوك المكتنبة التي تحصل بكل ما له علاقة بحقائق الوجود الفيزيقي للفرد والمراحل المختلفة التي يمر بها . ويدخل في ذلك كل الأمور المتعلقة باختلاف الجنس والسن ، وما يتصل بها من مسائل اللحنان والمراعاة والأمراض وما إليها . بينما يعتبر النظم القانونية والقرايية خير مثال للنظم التنظيمية التي تؤدي دوراً فعالاً في تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع . بينما ترتب بقية النظم (العلمية والفنية والتعليمية والسياسية) بين هذين الطرفين بحيث تتصل تدريجياً عن الناحية العملية الفعالة وتقترب شيئاً فشيئاً من الناحية التنظيمية .

وبما يؤسف له أن نادل لم يحاول أن يبين لنا العناصر والنظم الجزئية التي تدخل تحت كل نظام من هذه النظم بطريقة منهجية دقيقة ، وذلك على أساس أنه ليس هناك من يستطيع أن يزعم باخلاص أنه لا يعرف المقصود من كلمة (اقتصادي) أو (سياسي) أو (قانوني) ، إذ ليس ثمة شك في أن كل شخص عنده فكرة عامة عن هذه الأمور . وعلى ذلك فليس هناك ما يدعو - كما يقول نادل - للدخول في تفاصيل جديدة وعقيمة ، وأن الأفضل الاكتفاء بتصنيف الأفكار الواسعة العريضة وترك مهمة الدخول في التفاصيل والمناقش لكل باحث على حدة حتى يستطيع أن يكيف نظريته ودراسته بحسب ظروف المجتمع المحلي الذي يدرسه . وواضح من ذلك أن تصنيف نادل يتصف بدرجة عالية من البساطة والحلو من التعقيدات ، وإن كان لا يخلو - ككل التصنيفات - من بعض التعسف والتحكم ^(١) . ويبدو ذلك التعسف واضحاً في إدخال النظام

الاقتصادى ضمن ما يسميه بالنظم العملية الخالصة وابعاده بالتالى تماما عن النظم التنظيمية ، مع أن المشاهد أن النظام الاقتصادى وبخاصة فى المجتمع البدائى - وهو نمط المجتمع الذى كان يتم به تادل نفسه - يلعب دورا جوهريا فى تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية ، ليس فقط داخل المجتمع المحلى الواحد بل وأيضا بين مختلف المجتمعات المحلية . فالاختبارات الاقتصادية تؤثر فى هذه المجتمعات تأثيرا واضحا فى خلق روابط المصاهرة وفى استقرار الأمن فى المجتمع . كما أن اختلاف المصالح الاقتصادية يعتبر من أهم عوامل الإغارات والحروب . وهذا معناه أن النظام الاقتصادى له دخل كبير فى تحديد العلاقات السياسية . والمحاولة الثانية التى تعرض لها هنا هى تلك التى قام بها الأستاذ مالىنوفسكى للتمييز بين ما يسميه « بالأنطرزة النظامية الكلية » . وقيم مالىنوفسكى تصنيفه على أساس اختلاف « مبدأ التكامل » ، فيفترض أن هناك سبعة مبادئ أساسية للتكامل الاجتماعى هى : مبدأ التناسل والمبدأ الإقليمى والمبدأ التسيولوجى والجماعات الاختيارية والمهنة أو الوظيفة ، والرتبة الاجتماعية أو المكانة ، ثم مبدأ الشمول . ويندرج تحت كل مبدأ من هذه المبادئ السبعة عدد من النظم أو « الأنطرزة النظامية الكلية » على ما يظهر فى القائمة التالية التى نلخص بعض التميزات والتقسيمات التى يقيمها مالىنوفسكى .

النظم	مبدأ التكامل
١ - الأسرة باعتبارها جماعة قروية تتألف من الوالدين والأطفال .	(١) مبدأ التناسل (روابط الدم الناشئة أولا من الزواج والتى تتبع تدريجيا نتيجة للإنجاب) :
٢ - نظام المغازلة .	
٣ - نظام الزواج من حيث هو عقد بين شخصين ولكنه يربط أيضا بين الجماعتين اللتين ينتمى إليها الزوجان .	

٤ - الجماعة العالمية الممتدة ، وتنظيمها

القانوني والاقتصادي والديني . . .

٥ - المجالس القرابية التي تقوم على

أساس الإجماع في خط واحد .

٦ - العشيرة (سواء أكانت أبوية أم

أموية) . . .

٧ - نسق العشائر التي ترتبط بعضها ببعض

١ - الجماعات المحلية التي تقوم على أساس

(ب) للبداية مسمى

الجوار، مثل جماعات البدو الرحل، والزمر التي

تتجول معاً للبحث عن القوت ، والقوى

وتجمعات الكفور والحلات والتجوع وكذلك

المدن الصغيرة والكبيرة .

٢ - الحى والمقاطعة وكذلك القبيلة (انظر

حرف ز فيما بعد)

١ - الجماعات البدائية الطوطمية . . .

(ح) المبدأ

٢ - التنظيمات التي تقوم على أساس التمييزات

القيسولوجية (أى

الجنسية ، سواء من حيث الاختلافات

التمييز بحسب الجنس

القيسولوجية والتمسرحية أو من حيث اختلاف

والسن وكذلك التمييزات

الوظائف والمناشط .

الجنسية وما إلى ذلك) .

٣ - جماعات السن وطبقات العمر .

٤ - التنظيمات السائدة في المجتمعات البدائية

والتي تتعلق بالشواذ والمتخلفين عقلياً والصرعى

(وحي ترتبط في الأغلب بالأفكار الدينية
والمارسات السحرية) ، وكذلك المنظمات
والهيئات التي تقام للمرضى والمجانين والمشوهين
في المجتمعات المتقدمة.

(د) التجمعات
الاختيارية.

١ - الجمعيات السرية والنوادي والتجمعات
الترويجية والجمعيات الفنية في الشعوب البدائية.
٢ - النوادي وجمعيات المهنة والمهافل
والتجمعات الاختيارية من أجل التسلية
والترويح، أو الروابط التي تخدم غرضاً واحداً
مشتركاً في المجتمعات المتقدمة.

(هـ) العمل والمهنة
(أى تنظيم الناس بحسب
مناشطهم المخصصة من
أجل الصالح العام
والاستفادة من قدراتهم
الخاصة إلى أبعد حد
ممكن).

١ - في المستوى البدائي : المكانة العالية
التي يحتلها السحرة والمشعوذون والشامانات
ورجال الدين وأصحاب الحرف .
٢ - في المستويات الراقية : النقابات
الحرفية والتجمعات التي تقوم على أساس
المصالح الاقتصادية ، جمعيات الأطباء ورجال
القانون والعلمين ورجال الدين وغير ذلك .

٣ - التنظيمات الخاصة بمهن معينة ، مثل
التعليم (المدارس والكليات والمعاهد العليا
والجامعات) والبحث (الأكاديميات والمعامل

ومراكز البحوث) وتنفيذ العدالة (الهيئات
التشريعية والمحاكم والشرطة) والدفاع
والحرب (الجيش والبحرية وسلاح الطيران)
والدين (الطوائف الدينية والكنائس) .

و - الرتبة والمكانة
الاجتماعية

٢ - ألقاب التشريف .
٢ - المكانة الاجتماعية التي يحتلها رجال
الدين والطبقة الوسطى والفلاحون والمسلم
والعبيد .

٣ - نظام الطوائف .
٤ - التقسيمات الطبيعية التي تعتمد على
الاختلافات العنصرية والسلالية والثقافية في
المجتمعات البدائية والراقية على السواء

ز - المبدأ التكامل
الشامل (التكامل عن
طريق وحدة الثقافية أو
السلطة السياسية) .

١ - القبيلة باعتبارها الوحدة الثقافية التي
تناظر الانتماء إلى جنسية معينة في المستويات
الأكثرقيا .
٢ - الأقسام الثقافية بالمعنى الإقليمي
(الأقليات الأجنبية وجماعات الفجر وغيرها) .

٣ - الوحدة السياسية التي قد تشمل جزءا
من القبيلة أو القبيلة كلها أو التي قد تشمل
عدة أقسام فرعية ثقافية .

٤ - القبائل التي تؤلف أمة والقبائل التي
تؤلف دولة .

وواضح من هذه القائمة المختصرة بعض الشيء ، كيف أن كل مبدأ من المبادئ العامة السبعة التي يعتبرها مالينوفسكى مبادئ للتكامل الاجتماعي يؤدي إلى ظهور بعض نماذج التجمعات بحيث يتفرد كل نموذج منها ببنائه العام المميز (كما يظهر في العمود الايمن) ثم يحاول بعد ذلك (كما يظهر في العمود الايسر) أن يعدد لنا المشكلات العامة ، أو « أطرزة النظم » كما يسميها ، التي تندرج تحت كل مبدأ من هذه المبادئ العامة للتعامل والتي توجد بصور مختلفة في مختلف المجتمعات. ولم يغفل مالينوفسكى في هذا التصنيف المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه كل تفكيره ، بل والذي تقوم عليه الأنثروبولوجيا الاجتماعية الحديثة كلها ، وهو مبدأ التساند الوظيفي بين هذه النظم المختلفة التي تكون الثقافة. فالتناسل يمثل أجدال العوامل الأساسية في كل مجتمع ، ولكنه يحتاج إلى نوع من التوزيع المكاني أو الإقليمي يسر للناس الاتصال بعضهم ببعض حتى يمكنهم أن يتزاوجوا من ناحية وأن يتعاونوا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية من الناحية الأخرى . وهكذا الحال بالنسبة لكل نظام من النظم ، وبالتالي لكل مبدأ من « مبادئ التكامل » التي تقوم عليها الثقافة والمجتمع^(١).

ويعتبر تصنيف مالينوفسكى للنظم الاجتماعية من أكثر التصنيفات تفصيلا ودقة . فمعظم العلماء الذين تعرضوا لهذا الموضوع كانوا يكتفون في الغالب بالتمييز بين الأنساق الاجتماعية الكبرى دون أن يتطرقوا إلى

(١) انظر Malinowski , *A Scientific Theory of Culture*, op. cit.,

تحليلها إلى مكوناتها البسيطة من النظم الجزئية . ولكن على الرغم من أن مالفينوسكى كان يشير أحيانا في تصنيفه إلى النظم الاجتماعية السائدة في « المستويات الأكثر رقياً » أو في المجتمعات الأكثر تقدماً ، فالواقع أن ذلك التصنيف يصدق بشكل خاص على المجتمعات البدائية . وليس من شك في أن مالفينوسكى كان متأثراً في ذلك بهجرته بين سكان جزر التروبرياند وأنه استمد من ذلك المجتمع معظم العناصر التي أقام عليها تمييزاته بين مختلف النظم ، وكذلك بين مبادئ التكامل ذاتها . والمعروف أن تجربة مالفينوسكى في الدراسات الحقلية ، رغم عمقها الذي لا جدال فيه . كانت تجربة ضيقة إلى حد كبير لانحصارها في مجتمع واحد . إذ أنه لم يحاول بعدها القيام بدراسات حقلية مركزة تستغرق مدة طويلة من الزمن في أى مجتمع آخر ، وكان يعتقد أن باستطاعة الباحث الأنثروبولوجي أن يفهم الطبيعة البشرية في عمومها من دراسة مجتمع واحد فقط دراسة تفصيلية مركزة . ويعتبر ذلك أكبر العيوب التي يعاني منها تصنيف مالفينوسكى . إذ ليس من شك في أنه على الرغم من تشابه الحاجات البشرية التي تقوم عليها هذه النظم وتشابه المبادئ العامة التي تؤدي إلى ظهورها - كما يقول كثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا - فإن أنماط النظم ذاتها تختلف من مجتمع لآخر بحسب ظروف كل مجتمع ودرجة تقدمه أو تأخره . وعلى ذلك فإن النظم الاجتماعية التي تسود المجتمع البدائي تختلف عن تلك التي توجد في المجتمع الحديث ، أولاً تلعب على الأقل نفس الدور في الحياة الاجتماعية .

مثال ذلك أن ريموند فيرث في كتابه الصغير القيم « نماذج بشرية Human Types » يميز بين أربعة مبادئ أساسية تؤدي إلى ظهور النظم

الاجتماعية وهى الجنس والسن والوطن والقرابة^(١). ومع أن هذه المبادئ العامة توجد بغير شك فى كل أنواع المجتمعات، فإنها لا تلعب فى المجتمع الحديث الدور نفسه الذى تقوم به فى المجتمع البدائى. فالمجتمع الصناعى الحديث مثلا لا يظهر فيه التفاضل الاجتماعى والاقتصادى على أساس اختلاف الجنس بنفس الدرجة من القوة التى نجدتها فى المجتمع التقليدى. وليس من شك فى أن لكل من الجنسين عاداته الخاصة التى تلائمه بحيث أن خروج « أعضاء أحد الجنسين على العرف ومحاولتهم بصفة خاصة ممارسة عادات الجنس الآخر يثير شعورا قويا بالهزؤ والسخرية والغضب كما قد يثير العاطفة الدينية ». ولكن هذا القول يصدق على المجتمع البدائى أو التقليدى أكثر مما يصدق على المجتمع المتطور الحديث. كذلك يهتم علماء الاجتماع بدراسة نظام الأسرة ووظائفها فى الحياة الاجتماعية فى المجتمع المتحضر على أساس أنها النواة الأولى التى يدور حولها كثير من أنواع النشاط الاجتماعى والاقتصادى، ولكن نسق القرابة بالمعنى الواسع الذى نجده فى المجتمعات البدائية والمجتمعات التقليدية لا يكاد

(١) يقول هيرث : « لى البناء الاجتماعى لمجتمع من المجتمعات يضمن مختلف أنواع الجماعات التى يتكلمها الناس وكذلك النظم التى يشاركون فيها. وعندما تتكلم عن نظام ما فإننا نسق ذات معينة من العلاقات التى تنشأت من نشاط جماعات من الناس لها هدف محدد يزد تميزه . وقد يتلهم أن تثبت أن البناء الاجتماعى - فيما يختص بكل من الجماعات والنظم - يقوم على مبادئ محددة . فالجنس والسن والوطن والقرابة من أهم هذه المبادئ الأساسية فى كل المجتمعات البشرية . ولكى نصل الى فهم أفضل عن كيف تعمل هذه المبادئ فيستحسن دراستها فى المجتمعات البدائية التى تتميز بصغر الحجم وبساطة التنظيم بدلا من أن ندرسها فى المجتمعات الصناعية المعقدة الكبيرة الحجم ». انظر ريموند هيرث : « مبادئ البناء الاجتماعى » (المجلد السابع ذكره - الترجمة العربية ، صفحة ٦٥) .

يكون له وجود ، بل إن العلاقات القرابية خارج محيط الأسرة لا يكاد يكون لها أى أثر واضح فى مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية بالطريقة التى نَجدها فى المجتمع التقليدى . فالبناء الاجتماعى فى كلا النطين من المجتمعات البشرية مختلف عن الآخر ويقوم على مبادئ بنائية متميزة ، مما يؤدى بالتالى إلى اختلاف النظم .

ولقد وجدت هذه النقطة بالذات كثيراً من عناية بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الذين اهتموا بنوع خاص بمقابلة المجتمع المحلى التقليدى الصغير بالمجتمع الحديث المتطور الذى يكشف عن درجة عالية جداً من التعقيد . وربما كانت المقابلة التى يقيمها عالم الاجتماع الألماني فرديناند تونيز F.Tonnies بين الجماعة المحلية الصغيرة والمجتمع فى كتابه الذى يحمل عنوانه هذه الكلمات ذاتها *Gemeinschaft und Gesellschaft* أفضل مثل لذلك الانجاء الذى نجده عند عدد كبير جداً من العلماء . فكل من النطين اللذين يمثلان فى آخر الأمر المجتمع التقليدى والمجتمع الحديث على التوالى يرتكز على مبادئ خاصة به ، وتظهر فيه بالتالى نظم اجتماعية مميزة رغم التسليم بتشابه الحاجات البشرية . وقد يمكن تلخيص كل الفوراق بين هذين النطين فى أن المجتمع المحلى التقليدى يقوم فى أساسه على العلاقات الشخصية التى ينظمها المركز الاجتماعى والمكانة التى تحتلها الجماعة القرابية ، بينما يقوم المجتمع الحديث على العلاقات الغير الشخصية التى ينظمها العقد . وترتكز العلاقات الاجتماعية فى المجتمع التقليدى على ثلاثة مبادئ هامة هى : مبدأ روابط الدم الذى يعمد فى العلاقة بين كل من الوالدين والأبناء ، وبين الرجل وزوجته ، ثم بين الإخوة والأخوات ، وكل علاقة من هذه العلاقات لها وظيفة معينة فى الحياة الاجتماعية . ثم المبدأ المسمى أو الإقليمى ، على اعتبار أن الأسرة التى تكون نواة الحياة الاجتماعية لا يمكنها

أن تعيش بمعزل عن العالم الخارجى ، وإنما لا بد أن تربطها روابط كثيرة وقوية بالتجمعات الأخرى التى من نوعها والتى تسكن فى الاقليم ذاته مما يترتب عليه خلق علاقات جديدة هى علاقات الجوار . وتعتبر علاقات الجوار فى نظر تونيز علاقات من الدرجة الثانية إذا قورنت بروابط القرابة التى تحتل المركز الأول فى التنظيم الاجتماعى فى المجتمعات التقليدية الصغيرة . وتؤدى علاقات الجوار إلى ظهور كثير من النظم الاجتماعية التى تركز على العمل المشترك والتعاون بين أعضاء الجسيرة الواحدة ، وبخاصة الذين يرتبطون بالإضافة إلى ذلك بروابط الدم والقرابة . وأما المبدأ الثالث فهو المشاركة الوجدانية التى تؤدى إلى قيام علاقات الصداقة بالمعنى الواسع للكلمة ، والتى تنشأ أيضا عن تشابه الظروف فى العمل وفى أنماط التفكير ، وتظهر أكثر ما تظهر بين الجماعات التى تمارس أعمالا متشابهة . فهذه المبادئ الثلاثة تؤدى إذن فى رأى تونيز إلى وحدة المجتمع التقليدى وتجانسه ، تلك الوحدة التى يحب تونيز أن يسميها أحيانا « الشمول » أو الاتفاق والتلاؤم . وعلى العكس من ذلك تماما المجتمع الكبير ، وبخاصة المجتمع الحديث المعقد الذى لا تلعب فيه روابط القرابة والجوار والمشاركة الوجدانية دوراً أساسياً ، وإنما تركز الحياة الاجتماعية فيه على التعاقد ، وبذلك تظهر فيه بالتالى نظم مختلفة لا توجد فى المجتمع التقليدى مثل نظام التبادل والتجارة القاسمة على التعامل بالنقد والمال بدلا من المقايضة ، ونظام الصناعة الآلية المتقدمة المقدمة بدلا من الحرف اليدوية البسيطة الأولية ، ثم العلم بدلا من التراث الشفهي الذى يمثل بوجه خاص فى القصص والأساطير والخرافات وما يتصل بذلك كله من فنون السحر^(١) .

(١) انظر الترجمة الفرنسية لكتاب *Gemeinschaft und Gesellschaft* بعنوان *Communaute et Societe : Categories Fondamentales de la Sociologie* =

ولسنا هنا في مجال عرض نظرية تونيز عن الجماعة المحلية والمجتمع الكبير بالتفصيل. فكل غرضنا من هذه الإشارات السريعة إلى آرائه هو أن نبين جانباً آخر من الصعوبات التي تتعرض لها محاولات تصنيف النظم الاجتماعية؛ ونعني بها الصعوبات الناشئة عن اختلاف مستوى المجتمعات الإنسانية ودرجة تأخرها أو تقدمها وما يترتب على ذلك من ظهور أو اختفاء بعض النظم، أو على الأقل اختلاف الدور الذي يلعبه النظام الواحد في كل مجتمع من هذه المجتمعات. فبينما يقيم العلماء أهمية خاصة لنظام القرابة مثلاً في المجتمع المحلي التقليدي فإنهم يميلون إلى إغفال ذلك النظام في دراساتهم للمجتمع المتمددين الحديث ويتكلمون عن نظم أخرى لا وجود لها في المجتمعات التقليدية، مثل نظم الرعاية الاجتماعية أو الخدمات الاجتماعية^(١) أو نظام العلاقات الدولية^(٢).

* * *

ومها يمكن من شيء، فإن دراسة النظم الاجتماعية على اختلافها وتنوعها تعتبر أحد الموضوعات الأساسية التي يهتم بها علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية؛ ليس فقط لفهم هذه النظم في ذاتها أو حتى لفهم البناء الاجتماعي

== *Pure*. (Introduction et Traduction de J. Leif), P. U. F.,
Leif, J., *La Sociologie de* انظر أيضا - Paris 1944, pp. 49 - 80.

Tonnes; P. U. F., Paris 1946, pp. 40 - 68.

Southerland, R. L. & Woodward, J. L., *Introductory* (١)

Sociology, N. Y. 1943, pp. 559-85.

Ogburn, W. F. & Nimkoff, M. F. *A Handbook of* (٢)

Sociology, Routledge and Kegan Paul, (4th. ed.) 1960, pp.

395 - 415.

في مجتمع معين بالذات على اعتبار أن النظم الاجتماعية تدخل في تكوين ذلك البناء ، بل وأيضاً لأن مثل هذه الدراسة تمدنا بالأساس القوي الذي يمكننا أن نقيم عليه الدراسة المقارنة للمجتمعات المختلفة ، ويؤدي بالتالي إلى فهم المجتمع الإنساني بأسره . وليس من شك في أن مثل هذه الدراسات المقارنة تحتاج في مبدأ الأمر إلى تصنيف النظم كسقدمة لتصنيف نماذج الأنساق البدائية ، وهو «عمل شاق مقدّم» على ما يقول رادكليف براون ، ولذا فإنه يحتاج إلى تعاون كثير من الدارسين . ولكن رغم أهمية هذا الموضوع فلم يهتم به اهتماماً جدياً إلا عدد قليل نسبياً على ما ذكرناه ، لدرجة أن رادكليف براون يقول «وأعتقد أنني أستطيع أن أعد على أصابعي العلماء الذين يهتمون اهتماماً حقيقياً بمثل هذه المسألة في وقتنا الحاضر . ومع ذلك فإني أظن أننا أحرزنا بعض التقدم . ولكن هذا العمل لا يغطي على أية حال نتائج مهمة طريفة ، كما أن كتاباً في هذا الموضوع لن يقرأه عدد كبير من الناس » (١) ولكن على الرغم من الإحجام الواضح عن الاشتغال بهذا العمل الشاق المقدّم ، فإن ثمة اتفاقاً عاماً بين العلماء على أنه لن يمكن إحراز تقدم حقيقي نحو فهم المجتمع البشري كله بغير الوصول إلى تصنيف للنظم بقبله بجمهرة العلماء ، مثلاً حدث تماماً في العلوم الأخرى كالكيمياء والبيولوجيا اللذين «لم يصبحوا علمين كاملي الصياغة إلا بعد أن أمكن إحراز تقدم كبير في مجال التصنيف المنهجي للأشياء التي كانوا يعالجونها ، وهي العناصر في حالة الكيمياء والنباتات والحيوانات في حالة البيولوجيا » (٢) .

(١) رادكليف براون « في البناء الاجتماعي » — الترجمة العربية التي سبقت الإشارة

إليها ، صفحة ٨ .

(٢) المرجع نفسه .

ولقد كان كلامنا قاصرا حتى الآن على النظم الاجتماعية من حيث هي
تقسيمات للعلاقات وأنماط السلوك المكتنة التي يعترف بها المجتمع ويقرها والتي
تدخل بالفعل في تكوين البناء الاجتماعي . وعلى ذلك فقد أغفلنا في مناقشتنا
لمشكلات البناء الاجتماعي والوظيفة والنظم بعض العناصر والنظم المستحدثة التي
تنشأ في الأصل خارج المجتمع - أي في مجتمع آخر - ثم تنتقل إليه بطريق
أو بآخر ، ولا تلبث أن تنتقل في حياته وتؤلف جزءا فيه . ومن الصعب
إغفال مثل هذه النظم الطارئة أو الوافدة ، لأن ذلك سوف يؤدي إلى عدم فهم
البناء الاجتماعي فيها كاملا ، خاصة وأن بعض هذه النظم تجد طريقها إلى البناء
الاجتماعي التقليدي وترتبط به ارتباطا قويا على ما يقول رديفيلد^(١) . وليس

(١) يقول رديفيلد في ذلك : « ليس هناك أدنى شبه في أن يصف الباحث أحد المجتمعات
البيئية المنزوية في حدود ما يحده داخل ذلك المجتمع فقط ، أي في حدود نظمه الأصلية
وعلاقاته الداخلية حسب . ولكن كثيرا جدا من المجتمعات المحلية الصغيرة ترتبط بروابط
هامة مع غيرها من المجتمعات والنظم الخارجية ... وأنا أفكر هنا في النظم والوظائف التي
وجدت لدى شان كوم من الخارج والتي تتصل بموضوعنا عن البناء الاجتماعي وأنماطه :
ما نؤمننا من تلك الجماعات والعلاقات والوظائف في دراستنا لبناء الاجتماعي للقرية ؟ أننا
نجرى على الحيلة والواقع لو أحصلنا هذه الجماعات والعلاقات . ولكن من الممكن أن ننظر
إلى تلك الخصائص الجديدة التي تميز الانتماء والعلاقات ليس على أنها جزء من البناء
الاجتماعي - لأنها ليست تقليدية تماما - بل على أنها عناصر في التنظيم الاجتماعي عابثا
في ذلك شأن الطقوس والأحداث التارخية وشخصيات الزعماء والاتجاه واهتمامات ودوافع
الأفراد التي تؤثر في الطريقة التي يتم بها تنفيذ الأشياء بالفعل . فهي عناصر في الحياة
الاجتماعية كما ينبغي للناس ويستحسنونها ويكيفون أنفسهم لها أثناء حياتهم في حدود البناء
الاجتماعي » . ثم لا يفتك رديفيلد أن يستدرك قائلا : « ولكن من الواضح أن هذه
النظم والعلاقات والوظائف تجد طريقها إلى البناء الاجتماعي التقليدي وترتبط به ارتباطا
قويا . وعلى ذلك فأننا قد نصيرها أجراء من أطراف البناء الاجتماعي التي تمتد وتنمو »

ثمة شك في أن فهم هذه النظم المستحدثة والدور الذي تلعبه في البناء الاجتماعي يقتضى ضرورة معرفة البناء التقليدى الذى كان سائدا قبل أن تغد عليه هذه النظم الطارئة ، لمعرفة نوع التغير الذى حدث في ذلك البناء التقليدى ومداه . ولكن هذا موضوع آخر أقرب في طبيعته إلى مشكلة «التغير البنائى» ، ولذا نرجى مناقشته إلى الفصل الأخير من هذا الكتاب .

بـاستمرار . وجودها يدل على أن البناء الاجتماعى لم يكتمل كيانه تماما . ويضرب لنا دليلا على ذلك الأمل لكى يبين لنا الفرق بين هذه النظم المستحدثة والنظم والجماعات الأميلة التى تدخل في تكوين البناء التقليدى يقول : « وتختلف هذه الجماعات والنظم الجديدة في أساس علاقتها أو في أصولها عن التجمعات التى تقوم على القرابة والجوار . فالمدرسة نظام مفروض يحكم القانون ، وهيئة الفلاحين جماعة تتكون بمحض الاختيار وتقوم على أساس المصلحة ، والحزب السياسى تنظيم تكون تحت قى . من الضغط أو القهر . ولكن الأهم من ذلك هو أن تلك التجمعات الجديدة كانت وقت دراستها متأسكة تماسكا جواريا لقطعهم البناء الاجتماعى الذى كان قائما قبل أن تغد على القرية ، بينما قامت في الوقت نفسه متكاملة متكاملة تماما مع بناء الدولة القومية ككل . أنها بمثابة الأطراف لتسقى اجتماعى كبير أغلقت كنفه وتغذ وتغفل الى البناء الاجتماعى الحلى لقرية شان كوم » . - راجعنا ترجعتا لمثال ودليل من : « المهتم الصغير كبناء اجتماعى » (مجلة : مقالات في العلوم الاجتماعية - صيف / غريف ١٩٦٠ صفحتى ٩٧ ، ٩٨) .

الفصل الرابع

البناء الاجتماعي والثقافة

إلى جانب الاتجاه البتائي الذي يتبعه معظم الأنثروبولوجيين الاجتماعيين وعدد كبير من علماء الاجتماع الذين يهتمون بأبحاثهم الحقلية في مجتمعات محلية محدودة، يوجد تيار آخر قوى يجذب إليه عددا كبيرا من العلماء، ويوجههم نحو دراسة الثقافة بدلا من دراسة النظم الاجتماعية والبناء الاجتماعي. ويظهر هذا الاتجاه بين علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين بوجه خاص، بحيث تكاد الأنثروبولوجيا في أمريكا تصطبغ بصبغة ثقافية خالصة لا يشذ عنها سوى فريق العلماء الذين خفضوا بشكل مباشر لتأثير تعاليم رادكليف براون كما تأثروا بكتابات دوركايم والمدرسة الفرنسية، فانجسوا بذلك اتجاهات بتائية في أبحاثهم، مع الاهتمام بالنواحي الثقافية بالدر الذي يساعد على فهم البناء الاجتماعي فحسب. وقد يكون من التصسف أن نحاول تقسيم العالم إلى مناطق محددة ونزعم أنه يسود فيها أحد الاتجاهين: الاتجاه البتائي والاتجاه الثقافي. فالواقع أن الاتجاهين يوجدان جنبا إلى جنب في كل الدول السق نهم بالأنثروبولوجيا، ولكن مع ميل واضح نحو واحد منها. وقد يمكن القول على العموم إن الاتجاه الثقافي يغلب على الدراسات الأنثروبولوجية في أمريكا، بينما تغلب الأنثروبولوجيا في بريطانيا ميلا شديدا نحو الدراسات البتائية. وهذا نفسه يصدق على فرنسا حيث تقرب الدراسات الاجتماعية التي تتبع في جوهرها المناهج والمبادئ التي وضعها دوركايم من الأنثروبولوجيا الاجتماعية البتائية منها إلى علم الاجتماع الحديث.

ويرتكز هذان الاتجاهان على التفرقة القديمة بين المجتمع والثقافة، واختلاف العلماء حول تحديد موضوع الأنثروبولوجيا وهل هو دراسة العلاقات الاجتماعية أو قواعد العرف والتقاليد. والمشكلة على أية حال أكثر التصاقا بالأنثروبولوجيا منها بعلم الاجتماع. فقد كان الاجتماعيون (أو السنيولوجيون) يشغلون أنفسهم دائما بالنظواهر الاجتماعية في الوقت الذي اتجه فيه بعض الأنثروبولوجيين نحو دراسة النظم الاجتماعية وساروا في نفس التيار الذي سار فيه الاجتماعيون الكلاسيكيون من قبل، بينما اتجه البعض الآخر نحو دراسة الثقافة. وإذا كان بعض علماء الاجتماع المحدثين يعرضون في كتاباتهم لمشكلات الثقافة فإن آراءهم تعطي في الواقع بصيغة أنثروبولوجية قوية كما هو الحال مثلا في كتابات أوجيرن Ogburn ونيمكوف Nimkoff^(١) أو كتابات ماكيفر MacIver^(٢).

والواقع أن الظروف العامة التي لا بدت نشأة الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر في كل من بريطانيا وأمريكا مستولة إلى حد كبير من قيام هذين الاتجاهين وتطورهما. فلقد رأينا من قبل كيف كانت الأنثروبولوجيا في أول أمرها تقصر جهودها على دراسة المجتمع البدائي وأشكال الحياة البدائية. كما ذكرنا أنه كان من الطبيعي، إزاء ذلك، أن يصبه العلماء البريطانيون في دراستهم للمجتمع البدائي إلى المنحنيات القبلية في إفريقيا حيث كانت توجد

(١) انظر كتابهما *A Handbook of Sociology*, Routledge & Kegan Paul, (4th edition, 1960), Ch. XI.

(٢) انظر كتابه : *Society: A Textbook of Sociology*, Farrar and Rinehart, N. Y. 1944, Ch. XIV.

معظم مستعمراتهم، وأن يتجه العلماء الأمريكيون إلى دراسة قبائل الهنود الحمر في أمريكا ذاتها. ولما كانت كل قبيلة من القبائل الإفريقية تعيش في أغلب الأحوال في شبه عزلة اجتماعية واقتصادية بحكم الظروف الجغرافية التي تحيط بها، بحيث تؤلف القبيلة في ذاتها مجتمعا متنازلا أو مستقلا عن غيره، لم يمكن ثمة مفر من أن يقصر الباحث الأنثروبولوجي دراسته الحقلية التي كثيرا ما تطول إلى عامين كاملين على مجتمع قبلي واحد. وكان من السهل عليه إزاء ذلك أيضا أن يرى المجتمع القبلي كوحدة متكاملة، وأن يلاحظ النظم الاجتماعية التي تسود فيه ويدرس العلاقات المتبادلة بين الجماعات والزمم التي تنقسم إليها القبيلة، وبالتالي أن يدرس البناء الاجتماعي في تكامله وتماسكه وتمايزه. ولقد سبق أن ذكرنا أيضا كيف أن الظروف الطبيعية التي تسود في المناطق التي يسكنها الهنود الحمر في أمريكا لا تفرض مثل هذه العزلة على كل قبيلة من قبائلهم، وأنه كانت هناك دائما درجة كبيرة من الاختلاط والاتصال بين الجماعات المختلفة، كما أن تبعد أفراد القبيلة الواحدة والتشارم كان يؤدي إلى تداخل ثقافتهم، وذلك بالإضافة إلى أن معظم قبائل الهنود الحمر كانت لها ثقافتها وحضاراتها القديمة كما كانت لها تراثها وتاريخها وآدابها، وهي أمور تفتقر إليها غالبية القبائل الإفريقية. ومن هنا كان من الأسهل على العلماء دراسة ثقافات هذه القبائل وقواعد العرف والتقاليد السائدة فيها، بدلا من دراسة البناء الاجتماعي الذي يقتضى وجود جماعة عملية محددة، وبذلك اتجه التفكير الأنثروبولوجي في أمريكا اتجاها ثقافيا منذ البداية. ويحل إيثانز بريشارد اتجاها الأنثروبولوجيا الأمريكية في ذلك الاتجاه الثقافي وإما لأن مجتمعات الهنود الحمر التي كان العلماء الأمريكيون يركزون أبحاثهم عليها مجتمعات مجزأة غير متماسكة مما يجعل دراسة ثقافتها

أسهل بكثير من دراسة بنائها الاجتماعي ، وإلّا لعدم وجود تقاليد قديمة هناك يراهنها في الدراسة الحقلية المركزة التي يستخدم الباحث فيها لغة الناس أنفسهم والتي تستغرق فترات طويلة من الزمن كما هو الحال في بريطانيا ، مما يجعلهم يفضلون دراسة العرف والثقافة على دراسة العلاقات الاجتماعية ، وإلّا لأسباب أخرى غير هذه ^(١) .

فالاختلاف إذن في تحديد موضوع الأنثروبولوجيا هو السبب في ظهور هذه التفرقة بين المدخل الاجتماعي البنائي والمدخل الثقافي لدراسة المجتمع . وليس من شك في أن التفرقة بين « المجتمع » و « الثقافة » كانت دائماً مسألة صعبة وشائكة ، خاصة وأن الاثنين هما في الحقيقة مظهران مختلفان لشيء واحد ، أو « تجريدان مختلفان لوجود واقعي واحد » على ما يقول إيمانز بريشارد ^(٢) . ولقد رأينا مدى اختلاف العلماء في تعريف « البناء الاجتماعي » ، وسوف نرى في هذا الفصل مدى اختلافهم أيضاً في تعريف

(١) إيمانز بريشارد : الأنثروبولوجيا الاجتماعية (الطبعة الأولى من الترجمة العربية صفحات ٢٧ ، ٣٨) . ويذكر هوجين Hogbin أن التفرقة بين المجتمع والثقافة تنطوي على كثير من الصعوبات ، ولكنه يعرف المجتمع بأنه « يشير إلى كل العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين أفراد المجتمع المحلي ، أما الثقافة فلها معنى كل أنماط السلوك المتن . وبذلك فإن كلاهما هو وجه لشيء واحد » . ثم لا يلبث هوجين أن يقول إنه إذا كان المجتمع هو مجموع العلاقات الاجتماعية ، فإن الثقافة تكون هي « محتوى هذه العلاقات » أو إذا كان المجتمع عبارة عن مجموعة منظمة من الكائنات البصرية التي تتميز بطريقة معينة معينة ، فإن الثقافة تكون هي تلك الطريقة ذاتها » . انظر في ذلك : Hogbin L. : *Social Change*, Watts 1958, p. 10.

(٢) إيمانز بريشارد : المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٧ .

الثقافة وتحديد علاقتها بالبنية الاجتماعية. وعما يؤسف له أنه لم يبدل للآن أية محاولة جدية عميقة لتفحص هذه العلاقة بطريقة منهجية، ولذا كثر الخلط وزاد الاضطراب والخلل في هذا الموضوع. ويزيد الوضع سوءاً أن كثير من المجتمعات التي تتشابه في بنائها تختلف في ثقافتها، فالمجتمعات القبلية البدوية في كل شمال إفريقيا والشرق الأوسط مثلاً تتفق في بنائها الاجتماعي مع كثير من الشعوب النيلية والشعوب النصف الحامية (أي النيلية الحامية والحامية النيلية) التي تعيش في أواسط وشرق إفريقيا وفي السودان الجنوبي. فهي كلها مجتمعات انقسامية Segmentary، بمعنى أن كل وحدة من وحداتها الاجتماعية التي تؤلف البناء الاجتماعي تنقسم إلى عدد من الوحدات الصغيرة المتفاوتة في الحجم والتي تؤلف كلا اجتماعياً متمايزاً من الناحية الاقتصادية والسياسية والقروية، بحيث تعكس الخصائص البنائية المميزة للقبيلة كلها وكذلك لكل وحدة من الوحدات الكبيرة التي تدخل في تكوينها^(١). ولكن رغم هذا التشابه في البناء، فإن ثقافة البدو تختلف اختلافاً تاماً عن ثقافة النيليين وأنصاف الحاميين سواء في اللغة أو في الدين أو في مظاهر الحياة وأساليب المعيشة. فالبدو يعيشون في خيام ويعتمدون في حياتهم على رعي الأغنام والابل ويرتدون ملابس بسيطة أجسامهم ويصنعونها في الأغلب من الصوف ويلبسونها بطريقة معينة. أما الشعوب النيلية وأنصاف الحامية فيعيشون في أكواخ فابجة في فصل المطر وفي مضدات الرياح في فصل الجفاف، ويعتمدون في حياتهم

(١) انظر في ذلك مقالنا من: "نظام طبقات البشر: دراسة في الأنثروبولوجيا المقارنة"، مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية، المجلد الثالث، صفر ١٩٥٩ صفحات ١٧٤ - ١٨٠. انظر أيضاً ما ذكرناه عن المجتمعات الانقسامية في كلامنا من النسخ السياسي بالجزء الثاني من هذا الكتاب (الأنتائي).

على تربية الأبقار بوجه خاص التي لا تضطرم إلى قطع كل تلك المسافات الشاسعة من الأرض التي يقطعها البدو الرحل ، ولا يكادون يضعون أى نوع من الملابس ، وإنما يذهبون عراة تماماً وإن كانوا يسترون بعض أجزاء جسمهم بجلود الماشية ويتزينون بالريش والحروز وما إلى ذلك . بل إن هذا نفسه يصدق على أنصاف الحاميين أنفسهم ، إذ ينقسمون إلى فئتين كبيرتين هما النيليون الحاميون والحاميون النيليون ^(١) . وتتميز كل فئة منهما عن الأخرى في كثير من جوانب ثقافتهم وبخاصة الثقافة المادية . فالنيليون الحاميون يستخدمون كثيراً من أنواع الأسلحة مثلاً كالرمح والحرايب القصيرة وسكاكين الرسغ وسكاكين الإصبع والدروع المثلثة الشكل ، وذلك بعكس الحاميين النيليين الذين يكتفون بالحرايب والسيوف والدروع البيضاوية . وبينما يمارس النيليون الحاميون كثيراً من الصناعات الحديدية ، فإن الحاميين النيليين لا يعرفون هذه الصناعة على الإطلاق . ولكن إلى جانب هذه الاختلافات في مجال الثقافة المادية توجد بعض الفوارق في الثقافة اللامادية

(١) كلمة « أنصاف الحاميين » اصطلاح غير دقيق تماماً لأد بعض القبائل التي تندرج تحتها تميل بشكل واضح إلى العاميين من ناحية اللغة والسلافة ، بينما يقترب البعض الآخر اقتراباً شديداً من النيليين . وهذا مادفع بعض العلماء إلى إقامة هذه التفرقة بين مجموعة الشعوب النيلية العامية والمجموعة العامية النيلية . انظر في ذلك : —

Driberg, J.H., " A Note on the Classification of Half-Hamites in East Africa ", *Man*, xxxix, No 19 ; Huntingford, G. W. B., " On the Classification of Half - Hamites in East Africa " , *Man*, xxxix, No. 185.

... انظر أيضاً مقالاً عن « نظام طبقات العر » — المرجع السابق ذكره ، ص ١٧٣

وفي بعض العادات مثل عادة الختان ووضع دبلّة أو حلقة من المعدن في الشفة السفلى عند النيليّين الحاميين وحدهم ، كما أنهم يعرفون نظام «شيخ الأرض» ، وهو النظام الذي بمقتضاه يتولى بعض الرؤساء الدينيين الإشراف على الأرض وكل ما يتعلق بأمور الزراعة من تخطيط وقياس وتوزيع للأرض على العشائر والبدنات المختلفة قبل موسم الزراعة، وكذلك القيام بكل الشعائر الدينية الخاصة بالهذر والحصاد والتي تهدف إلى حماية المحصول ومباركة الزرع . كذلك يعرف النيليّون الحاميون نظام « صنع المطر » أو الاستسقاء ، ويتخصص فيه بعض رجال الدين أيضا الذين تنحصر وظيفتهم في القيام ببعض الصلوات والادعية والطقوس لاستئصال المطر في سنوات الجفاف ، وهذه كلها مظاهر ثقافية لا تعرفها معظم القبائل النيلية الحامية .

ومن الناحية الأخرى ، فقد تتشابه الثقافة في عدد من المجتمعات المتباعدة دون أن يستلزم ذلك بالضرورة تشابه أبنيتها الاجتماعية . بل إن هذا الاختلاف في البناء كثيرأ ما يوجد في المجتمع الواحد الذي تسود فيه ثقافة واحدة تتمثل في وحدة اللغة ووحدة الدين ، وكذلك في تشابه طرائق السلوك وقواعد العرف والتقاليد والعادات الاجتماعية والقيم والمثل العليا . إذ رغم هذا التشابه الثقافي العام ، توجد اختلافات بنائية في المجتمعات المحلية التي ينقسم إليها المجتمع الكبير . ويظهر هذا بشكل واضح في كل المجتمعات العربية التي يسودها نمط ثقافي واحد ، ومع ذلك يختلف بناء مجتمع المدينة عن بناء مجتمع القرية عن بناء المجتمع القبلي الصحراوي . بل إن هناك كثيرا من الظواهر الاجتماعية التي لا تعتبر ظواهر ثقافية في الوقت نفسه ، مثل حجم السكان في مجتمع من المجتمعات . كما توجد بالمثل ظواهر ثقافية لا تعتبر بالضرورة عن ظواهر اجتماعية مثل بعض قصائد الشعر وهكذا (١) .

وعلى الرغم مما يبدو من بساطة الأمر فيما يتعلق باختلاف النظرة إلى موضوع الأنثروبولوجيا ، فقد ترتبت عليه في الواقع نتائج بعيدة المدى تظهر بشكل واضح في اختلاف مناهج الدراسة ومستوى التفسير أو التأويل ، بحيث تبدو الأنثروبولوجيا الآن كما لو كانت منقسمة إلى علمين مستقلين أحدهما عن الآخر كل الاستقلال ، وهما الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تهتم بالعلاقات والنظم والبنية الاجتماعية ، والأنثروبولوجيا الثقافية التي تهتم بدراسة العادات والعرف والتقاليد وغير هاتين مكونات الثقافة على العموم. فالاهتمام بدراسة البناء الاجتماعي معناه - كما ذكرنا من قبل - التركيز على العلاقات الاجتماعية بصرف النظر عن تفاصيل التعبيرات الثقافية التي يتضمنها سلوك الناس ، ثم تفسير هذه العلاقات على المستوى الاجتماعي البحثي ، ومن هنا كان الاتجاه البنائي يعتبر امتداداً للتقاليد العملية التي وضعها المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع . ومن هنا أيضاً كانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية ذاتها اعدادها لعلم الاجتماع كما يفهمه هربرت سبنسر ودور كايم وتلاميذه ، كما أن لها صلة وثيقة بعلم الاجتماع الصوري في ألمانيا وبخاصة عند جورج زيميل *Georg Simmel*. أما الاتجاه الثقافي ، فإنه على العكس من ذلك يمكن اعتباره امتداداً للتفكير الأنثولوجي الذي كان يسود لدى عدد كبير جداً من علماء القرن التاسع عشر ، والذين يمثلهم تاييلور خير تمثيل . وهو اتجاه يتطلب نوعاً مختلفاً من التأويلات ، ولذا فإنه يلجأ في الغالب إلى الاستعانة بالتاريخ وعلم النفس لتفسير الظواهر الثقافية . ففي دراسة الأكسوجامية (الزواج الاغترابي أو الزواج من خارج الجماعة) مثلاً ، نجد أن الأنثروبولوجيين البنائيين يحاولون التعرف على علاقة الأكسوجامية كنظام ببقية نسق القرابة الذي تدخل في تكوينه ، وذلك على اعتبار أن هذا النظام قد لا يقضى فقط بحصر الزواج من داخل الجماعة

القرابية ، بل ويتطلب أيضا الزواج من جماعات أخرى معينة بالذات ، مما يؤدي إلى توسيع دائرة القرابة في نطاق محدد وتقوية روابط المصاهرة بين هذه الجماعات ، ثم يبين أن ذلك في تشابك المصالح الاقتصادية بين الجماعات المتصاهرة . كما يحاولون اكتشاف النتائج السياسية التي ترتب على الزواج من جماعة أو قبيلة أخرى غريبة ، نظراً لأن الجماعات المتصاهرة في كثير من المجتمعات التقليدية والمتخلفة تؤلف في الأغلب أحلافاً سياسية تتعاون في الحروب والإغارات والمنازعات . كذلك يحاولون معرفة العلاقة بين الإكسوجامية والنسب الديني السائد في تلك الجماعة ، على اعتبار أن الدين هو الذي ينص في كثير من الأحيان على تحريم أنواع معينة من الزيجات في كل مجتمع . ويظهر هذا بشكل واضح في المجتمعات القبلية التي تعرف نظام الطوطمية الذي يحرم بمقتضاء الزواج بين أفراد الطوعم الواحد وهكذا . أما الأنثروبولوجيون الثقافيون ، فانهم على العكس من ذلك يحاولون أن يتبعوا الصور والأشكال المختلفة التي تتخذها الإكسوجامية وأن يبينوا مدى انتشارها والأسباب الدافعة إلى اتباعها ، ويردونها في الأغلب إلى أسباب سيكولوجية قد تتعلق بالنفور الطبيعي من الزواج بين الأقارب وبخاصة في المجتمع البدائي الضيق المغلق ، الذي يحس أفرادُه بقوة علاقات القرابة بشكل غير مألوف في المجتمعات الكبيرة مما يجعل الرجل هناك ينظر إلى العلاقة الجنسية مع أية امرأة من جماعته القرابية على أنها نوع من الرثا بالحارم ، أو قد يحصل بالخوف من ضعف النسل أو انتقال الأمراض الوراثية إذا تم الزواج بين الأقارب ، أو ما إلى ذلك . فواضح أن التأويل هنا يقوم على مبادئ تختلف عن تلك التي يقوم عليها التفسير الاجتماعي الذي يلجأ إليه أنبأ الانجاء البتاني . والواقع أن الاختلافات بين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البتانيين والأنثروبولوجيين الثقافيين تزيد كل يوم عمقا واتساعا وهم

الجهود الفردية للتقريب بين وجهتي النظر ، لدرجة أننا نجد الآن في أمريكا ميلا متزايدا إلى الكلام ليس عن الاتجاه أو النهج الثقافي في دراسة الحياة الاجتماعية كقابل للاتجاه أو النهج الاجتماعي البنى ، أو حتى الكلام عن « علم الأنثروبولوجيا الثقافية كقابل للأنثروبولوجيا الاجتماعية ، بل الكلام عن « علم الثقافة » *culturalology* كقابل لعلم الاجتماع وللأنثروبولوجيا الاجتماعية على السواء .

ومما يمكن من شيء ، فالذى لا شك فيه هو أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البنائيين يعتبرون « المجتمع » هو الحقيقة النهائية التى تجعل من الممكن فهم طبيعة الإنسان والنظم الاجتماعية التى تحكم ذلك المجتمع ، بينما يرى العلماء الثقافيون أن « الثقافة » هى تلك الحقيقة النهائية المتمايزة بذاتها ، وأن « المجتمع » ليس سوى أداة ووسيلة لقيام الثقافة ووجودها واستمرارها ، أى أنه مجرد ظرف أو شرط ضرورى - ولكن ليس شرطا كافيا بذاته - لوجود الثقافة . فالمسألة إذن - على ما يقول بيدنى Bidney - ليست مجرد تأكيد أو اهتمام بناحية أكثر من الأخرى ، وإنما هى فى أساسها مسألة الاعتماد على مبادئ وأسس مختلفة فى تفسير الحياة الاجتماعية . وحتى فى الحالات التى يحكم فيها كلا الفريقين عن موضوع واحد بالذات فإنهما يعالجانها من زوايا مختلفة وأبعاد مختلفة وأعماق مختلفة تماما ، كما يتبعان مناهج للتفسير والتأويل مختلفة أيضا ^(١) . ويبدو ذلك واضحا فى أن علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية يفصلون فعلا قاطعا بين الأنثروبولوجيا والآثنولوجيا ، فى الوقت الذى يتبع فيه علماء الأنثروبولوجيا الثقافية مناهج الإثنولوجيا إلى حد كبير .

(١)

ولقد وضعت تعريفات كثيرة جداً « الثقافة culture »^(١) لانهج مبرراً للتعرض لها أو مناقشتها ، هـ ، تنصيص^(٢) ، وإن كنا سنعرض إلى عدد قليل منها لنبين مدى اختلاف وجهات النظر إليها . وتختلف هذه التعريفات في ألفاظها وفي صياغتها ، ولكنها تتفق كلها في النهاية مع التعريف الكلاسيكي البسيط الذي وضعه تاييلور في مطلع كتابه عن « الثقافة البدائية » حيث يقول : « الثقافة أو الحضارة ، بمعناها الإثنوجرافى الواسع ، هي ذلك الكل المركب الذى يشمل المعرفة والعقائد والفن والخلق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التى يكتسبها الإنسان من حيث هو

(١) والدراسة النقدية التى قام بها الأستاذان كروبر وكليخهوفس في عام ١٩٥١ للمفهوم الصافي ، ورد الكتابان ما يزيد عن ١٠٠ ألف تعريف تقريباً لكلمة culture . ولقد قاما بمجموع هذا العدد الكبير من التعريفات من المؤلفات الأنثروبولوجية والإثنولوجية والسيكولوجية التى ظهرت منذ الزمان الأخير من القرن التاسع عشر . وذلك طبعاً علاوة على التعريفات الأخرى التى لم يجرعها لها والتعريفات الكثيرة التى ظهرت بعد ذلك . انظر : Kroeber & Kluckhohn, ., *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge Mass.: Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, No. 47, 1952.

وبعض هذه التعريفات تعريفات وصفية تهم بقياس المحتوى والمكونات ، والبعض الآخر سيكولوجى تهم بالتحليل الرمزي وبتعلم الرموز ، والبعض الثالث تناقش منه « صيغة العامة وأنماط العمل والسلوك . انظر : Foster, G. M., *Traditional culture and the Impact of Technological Change*: Harper & Row, N. Y. 1952 . p. 10.

(٢) توجد بعض ما يشبه معرفة مترجمة اصطلاحاً civilisation; culture إلى =

عضو في مجتمع^(١) . فعل الرغم من البساطة الظاهرية لهذا التعريف ، فإنه يكشف الحقيقة عن كثير من العناصر الأساسية التي يجمع عليها الأنثروبولوجيا والاجتماع على أنها تؤلف أهم خصائص الثقافة ومقوماتها .

والخاصية الأولى من خصائص الثقافة ، كما تظهر من هذه التعريفات ، هي تمايزها واستقلالها عن الأفراد الذين يحملونها ويمارسونها في حياتهم اليومية . والمقصود بذلك أن عناصر الثقافة أمور يكتسبها الإنسان بالتعليم من المجتمع الذي يعيش فيه ، على اعتبار أنها هي « التراث الاجتماعي » الذي يراكم على مر العصور ، بحيث يمثل في آخر الأمر في شكل التقاليد المتوارثة . والواقع أن كل العلماء الذين تعرضوا لمشكلة تعريف الثقافة يعطون أهمية كبرى لعنصر « التعليم » أو « الاكتساب » ، ويحددون عنها بالتالي كل ما هو موزع أو فطري أو موروث بيولوجيا^(٢) ، وعلى ذلك فإن معظم هذه التعريفات

= اللغة العربية في كتاب الدكتور محمد الدين سابر عن « الفكر الحضاري وثنية المجتمع » (غرر تسمية المجتمع في العالم العربي ، مرس البيان ١٩٦٧) ، وكتاب الدكتور فؤاد زكريا عن « الإنسان والحضارة في العصر الصناعي » (١٩٥٧) ، وبمجموعة المحاضرات التي ألقاها الدكتور حامد محار بمعهد الدراسات العربية المالية ولغات بعنوان « بعض مفاهيم علم الاجتماع » (القاهرة ١٩٥٩) .

Tylor , E. B. *Primitive Culture*, 1871, (Fifth edition , (١)

1913) . P. ١.

(٢) مثال ذلك ما يذكره لنا العالم البريطاني جراهام وولاس Graham Wallas من أن الثقافة هي تراكم الأفكار والقيم والأشياء أي أنها هي الذات التي يكتبها الناس من الأجيال السابقة عن طريق التعليم . وعلى ذلك فهي تتميز عن التراث البيولوجي الذي ينتقل إلينا آلياً عن طريق الجينات أو المورثات . وهذا المذهب نفسه الذي يفسر على أنه

تؤكد أن الثقافة هي حصيلة العمل والاختراع والابتكار الاجتماعى ، أو أنها حصيلة النشاط البشرى، وأن وجودها بذلك غير مرتبط بوجود الأفراد من حيث هم أفراد . وهذا هو ما جعل هيربرت سبنسر ثم كروبير وغيره من بعده يستخدمون اصطلاح « ما فوق المضموى Superorganic » فى

== (تراكمية) الثقافة واكتسابها عن طريق التعلم بمجدى الحقيقة عند كل العلماء الآخرين .
عالم الاجتماع المشهور دو روبرتى E. V. de Roberty يذهب إلى أن الثقافة هي حصيلة السكر والمرعة فى الحياة بين النظرى والعمل على الدواء ، وعلى هذا الأساس فانها تعتبر خاصة من خواص الإنسان دون غيره من الكائنات ، وهو قول يردده ماينوفسكى فى كثير من كتاباته . (راجع فى ذلك كله . . . Koenig, op. cit. , pp. 42-3) . كذلك يذكر لنا هوبل Hoebel أن عامل السلوك المتعلم يتغير وكنا عامما فى تعريف الثقافة ، وأن من الضروري أن نعد كل ما هو غرضى وفطرى وكل صور السلوك الموروثة بيولوجيا من مفهوم الثقافة ، ولذا فان ثقافة فى نظره هي حصيلة الابتكار الاجتماعى فقط ، وبذلك يمكن اعتبارها بمثابة التراث الاجتماعى الذى يمثل من جيل لآخر عن طريق التعليم والتلقين (Hoebel, E. A., " The Nature of Culture " , in Shapiro, H. L., (ed.) , *Man and Society*, Galaxy, O. U. P. , N. Y. 1960 , p. 168 ,

ويذكر الأستاذان ماكيفر وبيج فى مجال تعريفها الثقافة أنها تستخدم « لدلالة على كل ما صنعه أى شعب من الشعوب — أو أوجدته لنفسه — من مصنوعات يدوية ومخترعات ونظم اجتماعية سائفة وأدوات وماول وأسلوب لتقليد » وباختصار كل ما صنعه الإنسان أيضا وجد ... واذا فكلية « الثقافة » ... تعنى بكل التراث الاجتماعى للبشرية . . . » (أنظر كتابهما من « المجتمع » ترجمة الدكتور على أحمد عيسى صفحة ١١٥) .

وأخيرا فان روبرت Reuter يعرف الثقافة بأنها « تشمل الأدوات والمعدات التى ظهرت وتطورت نتيجة لجهود الإنسان للتصنع لإشباع حاجاته ، وما يرتبط بذلك من عواطف واتجاهات وميول معتدة ، وكذلك الأبنية المنظمة وما إليها من وسائل وأسايب الضبط التى =

كلامهم عن الثقافة^(١) . وعلى أية حال فحين يتكلم علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع عن ثقافة شعب من الشعوب فانهم يقصدون على العموم طرائق المعيشة وأنماط الحياة وقواعد العرف والتقاليد والفنون التكنولوجية السائدة في ذلك المجتمع والتي يكتسبها أعضاؤه ويلتزمون بها في سلوكهم وفي حياتهم . وعلى ذلك نجد أن كل التعريفات التي بأيدينا تعتمد تماما من محاولة تقييم « الثقافة » ، ولذا فإنه يمكن الكلام عن ثقافة الزولو أو الهنود الحمر بالطريقة ذاتها التي نتكلم بها عن ثقافة للفرنسيين أو أهل الصين ، ما دامت الثقافة هي جماع وحصيلة النشاط الاجتماعي في ذلك المجتمع وأما لب الحياة وأنماط القيم وما يتخذه الإنسان من أدوات ومعدات تسهل له سبل المعيشة . وهذا لا يعني بالطبع أن أى ثقافة من الثقافات تخلو من وجود نسق للقيم خاص بها ، أو أن الذين يمارسون هذه الثقافة ويعيشون فيها يقبلون كل سماتها دون أن يصدروا عليها أية أحكام تقييمية . بل الواقع أن الناس أنفسهم يحكمون على

== نهدف الى اقرار النظام الاجتماعي وانتشار نماذج السلوك المقررة ، كما يدخل فيها أيضا النظريات الخاصة بتفسير الكون تمسدا فلسفيا ، والتي تساعد على فهم الحياة وتسهيل المعيشة بشكل أو بآخر - Reuter, E. B., "Race and Culture" in Lee, *op. cit.*, p. 123.

والملاحظ على العموم أن معظم التعريفات مضاعفة الى حد كبير كما أنها تخلط في كثير من الأحيان بين « الثقافة » و « النظم الاجتماعية » . وهذا يبين لنا مدى صعوبة الفصل بين الدراسات الثقافية والبنائية ورغم أهمية ذلك .

Kroeber, A., "The Superorganic", *American Anthropologist*, (١)

218 - 1918, pp. 163 - XLX - ويجد القارئ مناقشة تفصيلية دقيقة لفكرة « ما فوق

الضوى » في كتاب :- Bidney, *op. cit.*, pp. 68 - 75 and pp. 129 - 36.

الظواهر الثقافية السائدة في مجتمعهم بأنها طيبة أو سيئة . يضاف إلى ذلك أن ما يقبله أحد الشعوب كعنصر في ثقافته قد يرفضه شعب آخر . فالمسلمون يأكلون لحم البقر بينما يحرم الهندوس ذلك ، والصيليون يأكلون البيض الفاسد بشراهة ولكنهم ينفرون نفورا شديدا من شرب اللبن وهكذا . وليس من شك في أن وجود نسق للقيم في كل ثقافة من الثقافات هو الذي يعطى هذه الثقافة تماسكها واستقرارها واستمرارها ، كما أنه هو الذي يورسلك الأفراد وأفكارهم . وليس من شك أيضا في أن الخروج على تلك القيم - كما تتمثل في التراث الاجتماعي المتوارث - يستتبع توقيع العقوبة من المجتمع ^(١) . ولكن هذا مبحث آخر يرتبط بدراسة « القيم الاجتماعية » ، وهو موضوع نرجو أن نعالجه في الجزء الثالث من الكتاب .

والخاصية الثانية من خصائص الثقافة هي « الاستمرار » ، وهي خاصية تابعة بالضرورة من تصور الثقافة على أنها « التراث الاجتماعي الذي يرثه أعضاء المجتمع من الأجيال السابقة » على حد تعبير لينتون ^(٢) . فالحايات الثقافية قدرة هائلة على الانتقال عبر الزمن . بل إن كثيرا من هذه الملامح والسمات التي تتمثل بوجه خاص في العادات والتقاليد والمعتقدات والعرفات والاساطير تحتفظ بكيانها لعدة أجيال لا شيء إلا أنها وجدت في وقت من الأوقات في المجتمع ، فنظل موجودة حتى بعد أن يزول السبب

(١) Foster, *op. cit.*, pp. 18 - 19, Hoebel, *op. cit.*, p. 187 and p. 172.

(٢) Linton, R., *The Cultural Background of Personality*, N. Y. 1945 p. 21.

الذى أدى إليه ظهورها في أول الأمر . وقد يتعرض المجتمع كله لبعض عوامل التغير التى تبدل - بشكل مفاجئ - أو بالتدريج - الظروف العامة للتقليدية ، ومع ذلك يفلح بعض هذه السمات فى البقاء والاستمرار مع احتفاظها بصورتها الأصلية ^(١) . بل الأكثر من ذلك أن ملامح الثقافة وسماتها تنتقل بالفعل من مجتمع لآخر نتيجة للهجرة أو غيرها من وسائل الاتصال الثقافى كاللغة مثلا . ولقد شغلت هذه الفكرة أذهان كثير جداً من العلماء الذين اهتموا بتتبع تاريخ الثقافة وانتقالها عبر الزمن وفى العالم أجمع ، واضطروا لأن يفترضوا فى سبيل ذلك افتراضات كثيرة لا تسندها فى بعض الأحيان الأدلة اليقينية . بل ولا يزال كثير من العلماء المحدثين الذين يهتمون فى المحل الأول بدراسة الثقافة فى المجتمع المحلى يحاولون أن يعرفوا تاريخ تلك الثقافة ، على أساس أنها عملية مستمرة متصلة وأن معرفة الماضى تساعد بذلك مساعدة فعالة على فهم الحاضر . وسوف نعود إلى هذا الموضوع بشئ من التفصيل فيما بعد .

والخاصية الثالثة التى تبرزها كل هذه التعريفات هى أن الثقافة كل معقد إلى أبعد حدود التعقيد ، نظراً لاشتغالها على عدد كبير جداً من السمات والملامح والعناصر التى حاولت بعض التعريفات أن تذكر جانباً منها كما هو الحال فى تعريف تايلور مثلا . ويرجع ذلك التعقيد إلى حد كبير إلى تراكم التراث الاجتماعى خلال عصور طويلة من الزمن ، وكذلك إلى استعارة كثير من السمات الثقافية من خارج المجتمع نفسه . وهذا التعقيد معناه فى الحقيقة أن الفرد لن يستطيع أن يكتسب كل عناصر الثقافة السائدة فى المجتمع الذى

(١) . راجع كتابنا عن «تايلور» ، ص ٥٣ ، ٥٤ .

يقتضى إليه ، كما يبنى أيضا أن عالم الأنثروبولوجيا أو الاجتماع لن يستطيع
مها جاهد أن يسجل كل مظاهر وسمات أى ثقافة من الثقافات التى يدرسها
مها بلغت من البساطة . وهذه نقطة هامة يأخذها العلماء دائما فى اعتبارهم
وهم يقومون بدارساتهم الحقلية ، وكذلك أثناء تحليلهم للمعلومات الانثوجرافية
التي جمعوها أثناء هذه الدراسات الحقلية ^(١) . ولقد حاول بعض العلماء
أن يردوا ذلك التعمد إلى شئ من البساطة التي تساعد على تحليل الثقافة
فميزوا بين نوعين من الثقافة هما : الثقافة المادية والثقافة اللامادية ، بحيث
تشمل الثقافة المادية كل ما يصنعه الإنسان فى حياته العامة وكل ما ينتجه
العمل البشرى من أشياء ملموسة وكذلك كل ما يحصل عليه الناس عن
طريق استخدام فنونهم التكنولوجية ، بينما تشمل الثقافة اللامادية مظاهر
السلوك التي تتمثل فى العادات والتقاليد والتي تعبر عن المثل والقيم
والأفكار والمعتقدات . ولكن بعض العلماء يميلون إلى إخراج « الثقافة
المادية » من الميدان على أساس أنها مجرد حصيللة للنشاط المقرر ثقافيا ،
وأنها قد تساعد فقط على فهم ومعرفة الثقافة « الحقيقية » ولكنها لا تكفى
وحدها لأن تعرفنا بحياة الناس وعواظهم وتقاليدهم .

ولقد ذهب بعض العلماء والفلاسفة الاجتماعيين فى محاولتهم تحديد مجال
الثقافة إلى أن يقصروها على الأفكار والتصورات المجردة ، على أساس أن
كلمة « الثقافة » ذاتها توحي بذلك . ولكن هذا الرأي لا يجد على العموم
ترحيبا من معظم العلماء الذين أتاحت لهم فرصة القيام بالدراسات الحقلية

Linton, *The Study of Man*, N. Y. 1936, Ch. xvi; (١)

Hoebel, *op. cit.*, p. 173

والانصال عن كذب بالثقافات التقليدية بحيث أمكنهم أن يلمسوا ملامح الثقافة والسمات الثقافية المختلفة في تداخلها وتفاعلها ، وأدركوا بالتالى أن من الصعوبة بمكان ، بل ومن العبث ، فصل مظاهر السلوك العادية المشخصة والملموسة عن الأفكار والتصورات والقيم التى تختفى وراء هذا السلوك . وقد يمكن التمييز على العموم فى هذا الصدد بين اتجاهين رئيسيين : فأما الاتجاه الأول فيعرف عموما باسم الاتجاه الواقعى ، وهو يتمثل بوجه خاص فى كتابات وآراء مالىنوفسكى وبواس . ويرى أصحابه أن مجال الثقافة هو السلوك البشرى الاجتماعى ، ولذا فهم يميلون إلى تعريف الثقافة فى حدود وألفاظ العادات وقواعد العرف والتقاليد المكتسبة المتوارثة ، كما يميلون - إلى حد ما بغير شك - إلى إغفال الجوانب المثالية والمعارية فى الثقافة . أى أن هؤلاء العلماء لا يفصلون « الثقافة عن حياة الناس فى المجتمع ، وإنما هم يعتبرونها أنماطا من السلوك الاجتماعى ، ومن هذه الناحية يصبح من الصعب تصور وجود الثقافة بعيداً عن الجماعات البشرية ، أى بعيداً عن المجتمع . فالرأى السائد بين هؤلاء العلماء هو أنه يلزم لوجود الثقافة وجود زمرة اجتماعية تمارسها وتتوارثها . وإذا كانت الثقافة عندهم تعنى فى المحل الأول « التراث » الثقافى الملموس الذى يتمثل فى مختلف الصناعات والأدوات والمعدات المادية ، فانهم لا يغفلون النظم والعادات وقواعد العرف التى توجد فى المجتمع وتوجه سلوك الناس وتصرفاتهم بل وترسمها لهم .

وأما الاتجاه الثانى فهو الاتجاه المثالى المعيارى ، الذى يميل على العكس من الاتجاه الواقعى إلى تعريف الثقافة فى حدود وألفاظ المثل الاجتماعية وإلى إغفال الممارسات الواقعية التى تدخل ضمن المكونات « الحقيقية » للثقافة . وأصحاب هذا الاتجاه يصورون الثقافة هى مجموعة الأفكار والتصورات

التي توجد في أذهان أعضاء المجتمع ، وكذلك المعايير والأنماط الذهنية التي توجه على أية حال السلوك الاجتماعي . واكتهم حين يبدون مظاهر السلوك المشخص فانهم يتصورون في الحقيقة الثقافة شيئا مجردا ، ولذا كان بعضهم يستعين في فهمها وتقريبها للأذهان ببعض الأفكار الفلسفية مثل فكرة « ما فوق العضوى » التي سبقت الإشارة إليها^(١) .

وقد يكون من الصعب قبول أى من هاتين النظرتين والاكتفاء بها . إذ على الرغم من أن الاتجاه الغالب بين العلماء الثقافيين هو إغفال الجوانب المادية والمعارية للثقافة ، وتركيز الاهتمام على النواحي الموضوعية المتعلقة والاكتفاء بدراسة السلوك والتفكير المكتسب ، فالواقع أن هذه الأنماط الثقافية المشخصة تتأثر تأثرا عميقا بالمثل والتصورات الذهنية مما يحتم على الباحث دراسة المظهرين معا . كما أن الاختصار على دراسة هذه التصورات الذهنية والمثل والمعايير بعيدا عن مظاهر السلوك الواقعي معناه أن تصبح الأنثروبولوجيا الثقافية ضربا من « ما وراء الأنثروبولوجيا » أو ، ما بعد الأنثروبولوجيا ، Meta - anthropology . إذ يجب ألا يغيب عن الأذهان أن موضوع الأنثروبولوجيا هو بعد كل شيء دراسة العلاقات الاجتماعية أو المظاهر الثقافية في المجتمع .

ولا يقتصر تعقد الثقافة على كثرة وتشابك السمات الثقافية التي تدخل في تكوين الثقافة السائدة في أى مجتمع معين . إذ الواقع أن معظم هذه السمات الثقافية تتكون هي ذاتها من عدد كبير من العناصر الثقافية التي يمكن التمييز بينها بنفس الطريقة التي تعتبر بها الظاهرة الاجتماعية وحدة مركبة من

(١) انظر في ذلك : Bidney, *op. cit.* pp. 28 - 32

وحدات أخرى أكثر بساطة . مثال ذلك ما نجده عند بعض قبائل الهنود
الحمراء مثل هنود الإوجيواي Ojibway الذين يعيشون حول بحيرة سوبيريور -
حيث يعتبر الأرض البري من السمات الهامة في ثقافتهم المحلية . فمرغم البساطة
الظاهرية لهذه السمة ، فإنها تتألف في واقع الأمر من عدد كبير جدا من العناصر
الثقافية التي تتمثل في الممارسات والطقوس والعادات التي تبرز كلها معا لتؤلف
هذه السمة الثقافية . ومع أن الأرض ينمو هناك بربا ، فلا يستطيع أحد من
أعضاء القبيلة أن يأخذ منه ما يشاء وقتما شاء . وإنما لا بد من أن يتبع بعض
القواعد الخاصة بذلك . فالقبيلة كلها تعطي للمناطق التي ينمو فيها الأرض نصيبا
كبيراً من العناية والرعاية كما تعنى بالنبات نفسه أثناء وجوده في الحقول ،
فيحزمونه في حزمات بطريقة معينة يصعب معها على الطيور الإغارة على
السنابل ، ثم هم يجمعون المحصول في موسم معين من السنة ويطلق معينة مرسومة
ويذبلون في سبيل إعداده للطعام كثيرا من المجهود سواء في الحصد أو الدرس
والتخزين أو الطهي ، وهي عمليات تتم حسب قواعد مدروسة وميسورة .
ويرتبط بهذا كله كثير من القواعد المتعلقة بحق الانتفاع بالأرض والتراتات
العمل وقواعد الاقايقة والسلوك والمحافظة على الوقت بالإضافة إلى كثير من
الممارسات والتشريعات والمحظورات الدينية . وكل هذا يبين لنا أنه لا يمكن
فهم هذه السمة المعروفة باسم «سمة الأرض البري» إلا إذا نظرنا إليها على أنها
سمة مركبة من عدد من العمليات المتفاعلة ولذا كان ويسلر Wissler يرى أنه قد يكون
من الأصوب تسميتها «مركب الأرض البري» وليس فقط «سمة الأرض البري»^(١).

وليس من شك في أن هذا نفسه يعصدق على كثير جدا من السمات الثقافية
التي يمكن اعتبارها «مركبات» ثقافية مثل الطوطمية والكوفادوالا كسوجامية

Wissler, C; *Man and Culture*, Harrap, (N.D.) pp. 51-52. (١)

وعادة الشمس وغيرها . ولعل أفضل مثل وأقربه إلى أذهاننا في هذا العدد هو « المركب » المعروف في الكتابات الأنثروبولوجية باسم « مركب الماشية » (Cattle complex) ، الذي يمثل في اعتقاد مجموعة القبائل التي تسكن في شرق إفريقيا (يوغندا وكيينيا وتنجانيقا) وفي جنوب السودان وبعض مناطق إفريقيا الوسطى على الماشية ، بحيث يعتبر رعى الأبقار أهم السمات المميزة لثقافة هذه الشعوب . ولقد بلغ من حب الناس للماشية ولهم بها وامتلاكها أن أصبحت أعداد الأبقار في معظم المناطق هناك أكثر بكثير جدا من إمكانات المراعي مما أصاب الماشية ذاتها بالهزال والضعف الشديد لقلة الحشائش والأعشاب التي تتغذى عليها . ومع ذلك فلم تصرف هذه الصعوبة الناس عن الإقبال الشديد على امتلاك مزيد من الماشية والتجأهم في سبيل الحصول عليها إلى شن الغارات والحروب على القبائل المجاورة لسرقة أبقارهم . وقد بلغ من أهمية الماشية في حياة الناس هناك أن منزلة الرجل الاجتماعية تقاس بعدد رؤس الأبقار التي يملكها ، وأنهم ينظرون بعين الاحتقار إلى الشخص الذي لا يملك شيئا منها ، بل إنهم لا يعتبرونه عضوا في المجتمع . وهذا طبعا على فرض وجود مثل ذلك الشخص في هذه المجتمعات .

وقد يكفي للتدليل على مدى تعقد هذه السمة الثقافية أن نشير إلى أهمية الماشية في ثقافة الناندي Nandi في كينيا . فالعلم يؤلف عنصرا هاما في طعامهم ، ولكنهم إلى جانب ذلك يعتمدون في غذائهم أيضا على اللبن والدم الذي يحصلون عليه عن طريق قطع أحد الشرايين في عنق البقرة ثم منع تدفق الدم بعد أن يحصلوا على كفايتهم منه بوضع قطعة من الطين أو الروث على مكان الجرح . وجمع اللبن والعشب والروث في نظر الأهل هناك بدرجة

حالية من القداسة ويراعون نحوها كثيراً من الطقوس . فهم لا يقطعون
العشب من فوق الأرض أو ينزعونه منها انتزاعاً لأن في ذلك إضراراً به ، كما
أنه يؤدي إلى تدهيسه وبالتالي قد يندس الماشية التي تأكله . فإذا لم يمكن
هناك بد من قطع العشب لسبب من الأسباب ، قامت المرأة بذلك على أساس
أنها هي نفسها مخلوق أقل طهارة من الرجل . ولسكنهم لا يرون في الوقت نفسه
ما يمنع من إحراق العشب بالنار الطاهرة التي تطهر الأشياء . كذلك يعتقد
الناندي أن من الخطأ ، بل ومن الإثم ، ضرب الماشية بأعواد العشب التي تعتبر
الغذاء الطبيعي لها ويرون في ذلك إهداراً لكرامة العشب والماشية على السواء .
وتتمثل قداسة اللبن عندهم في اعتباره القربان الطبيعي الذي يمكن تقديمه
لأرواح الموتى ، وفي أن الرجل - وهو أعلى منزلة من المرأة وأكثر منها
طهراً - هو الذي يتولى حلب الأبقار . فإذا حدث أن تبول البقرة أثناء عملية
الحلب غسل الرجل يديه بالبول ثم عاد إلى الحلب بعد أن تكون يده قد
اكتسبت كثيراً من « البركة » التي يحتوي عليها البول . أما قداسة الروث فتظهر
في استخدامه كمرهم لمعالجة الجروح . والواقع أن أهمية البقرة في ثقافة
الناندي تتعدى ذلك إلى كثير من مجالات الحياة الأخرى . وتظهر أهميتها
في أن معظم أحداث الناس اليومية تدور حول الماشية والعشب ، كما أن الشبان
أنفسهم يصغدون منها وسيلة للتعب إلى الفتيات . بل إن أول عمل جدى
يمارسه الشبان بعد البلوغ هو الاشتراك في الإغارة على غنيمات القبائل المعادية
لسرقة الأبقار ، ويصغدون من ذلك العمل وسيلة ليس فقط لإظهار شجاعتهم أو حتى
للتقرب إلى الفتيات ، بل إنهم ينظرون إليه أيضاً على أنه هو الخطوة الأساسية
التي تؤكد عضويتهم في المجتمع القبلي واتهامهم بالتفعل إليه . كذلك تؤلف
الماشية هناك العنصر الاساسى في المهر عند الزواج والدية عند القتل ، كما أنها

وسيلة للتهادى بين الأقارب والأصدقاء . ومن الطريف أن نجد أن كثيراً من أسماء الأشخاص عند الناندى مستمد من الماشية أو من بعض صفاتها . فمن الأسماء الشائعة هناك «نم العجل» أو البقرة الحمراء ، أو «الثور الأبيض» وما إلى ذلك ؛ كما أن أكبر قبيلة فى بلاد الناندى هى قبيلة موى Mol ومعناها العجل^(١) .

وأخيراً ، فإن تعقد الثقافة يظهر فى أنه على الرغم من أن المجتمع كله تسوده ثقافة واحدة ذات طابع موحد فليس من الضرورى بحال أن توجد كل النيات التى تؤلف تلك الثقافة الموحدة ، فى كل قطاعات ذلك المجتمع . بل كثيراً ما يقتصر وجود بعضها على قطاع منها أو على مجتمع محلى معين بالذات دون بقية القطاعات أو المجتمعات المحلية التى تؤلفه . والمعروف أن

Huntingford, G. W. B., *Nandis Work and Culture*, (١)

H.M.S.O. 1950 والواقع أن معظم هذه اللامع توجد لدى كل شعوب المنطقة التى أطلق عليها هرشكوفيتز Herkovitz لذلك اسم «منطقة مركب الماشية» . ويجد القارىء دراسة تفصيلية لدور الماشية فى ثقافة النوير فى الفصل الأول من كتاب ايتانز بيريتشاوره (The Nuer, op. cit., pp. 19-80) . ومن الملاحظ أنه فى المناطق التى دخل إليها التصنيع وتامت فيها صناعة التعدين فى أواسط وشرق إفريقيا وحاجز كثير من الأهالي من متابعتهم القبلية الأصلية إلى مراكز العمل الجديدة ، فإن الصال المهاجرين لا يزالون ينظرون معظم مدغراتهم فى هراء الماشية (استعداداً ليوم يودون فيه إلى ديلوم، وماله دلالة فى هذا الصدد أن القبائل التى هاجر منها عدد من النساء إلى الهند والمراكو الصناعية الجديدة واضطرت الظروف بعضهم إلى استئناف البقاء ، لا تسمع القبيلة بعودة احداهن إليها ولا تغبل ثوبها إلا إذا أتت كل مدغراتها من تلك الجهة المحلية فى هراء الماشية . فالحصول على الأبقار هو الد العامل الوحيد الذى يكمل رد الاحتيال فيها . كما أنه هو العنصر لها بالعودة إلى حظيرة المقيم .

الذى يعطى الثقافة طابعها المميز ومقوماتها الخاصة هو وجود طائفة من
السنات الرئيسية العامة التى تسود المجتمع كله وتفرض نفسها عليه والتى تعرف
لذلك باسم « العموميات » *universals* . وتمثل هذه العموميات الثقافية
فى وحدة المشاعر ووحدة التقاليد والعادات والممارسات التى يشترك فيها كل
أعضاء المجتمع ، كالشعائر والمعتقدات الدينية واللغة وما إليها من السنات التى
تعتبر أسما جوهرية فى تكوين المجتمع ، والتى تحرص الجماعة عليها أشد
الحرص وتعاقب على الخروج عليها . بيد أن هذا لا يمنع من أن توجد فى
كل قطاع من قطاعات المجتمع ، أو فى كل جماعة محلية فيه ، ثقافته الجزئية
الخاصة . فعلى الرغم من وحدة السنات الثقافية الأساسية أو « العموميات » ،
فقد ينفرد الرجال ببعض قواعد السلوك وبعض الممارسات من دون النساء ،
كما قد يكون المزوجين أو الآباء عادات اجتماعية تميزهم عن العزاب وعن
الأبناء . وهكذا . وإذا كانت « العموميات » هى التى تعطى المجتمع وحدته
الثقافية ونعبر فى الوقت نفسه عن تلك الوحدة ، وبذلك تعتبر عاملا من عوامل
التكامل والتماسك فى المجتمع ، فإن الخصوصيات *Specialities* تؤدى
إلى ظهور التمايز والتباين والتفاوت داخل نطاق المجتمع ، دون أن يعارض
ذلك مع التجانس الثقافى العام . والواقع أن التجانس الثقافى يتوقف إلى
حد كبير على مدى التناسب بين العموميات والخصوصيات ، بمعنى أنه كلما
زادت العموميات ظهر المجتمع كوحدة ثقافية متجانسة ، كما هو الشأن فى
المجتمعات الصغيرة والمجتمعات النزوية بعض الانزواء . ولكن هذا لا يمنع
من القول بأن « العموميات » أقل فى الصدء دائما من « الخصوصيات »
رغم أنها تسود المجتمع كله . وليس معنى هذا أن « الخصوصيات » لا تكون
معروفة بلا فى المجال الضيق الذى تمارس فيه . فقد يدرك أعضاء المجتمع

الكبير وجودها، ولكنها لا تؤلف جزءاً من أنماطهم السلوكية أو من تقاليدهم إما لأنهم لا يحتاجون إليها في حياتهم اليومية، وإما لأن ممارستها تحتاج لنوع معين من الممران أو الاستعداد لا يتوفر لهم جميعاً. فالشأن هنا إذن شأن بعض النظم الاجتماعية التي قد يقتصر وجودها على قطاع معين من المجتمع، وهي نقطة سبق أن عالجنها بالتفصيل. والواقع أن كلمة «العموميات» نفسها تحتاج إلى شيء من التوضيح، لأنها قد توحى إلى الذهن بأن السمة الثقافية العامة تمارس بمخافيرها في كل المجتمع وتعرض نفسها على جميع أفرادها بغير استثناء، وهو أمر غير صحيح تماماً. فالموقف الواحد كثير ما يمكن معالجته بطرق مختلفة وبأساليب ثقافية متنوعة. فإذا كان طهي اللحم وإنضاجه مثلاً يعتبر سمة ثقافية عامة في المجتمع، فإن ذلك لا يستلزم ضرورة طهي وإنضاجه بطريقة معينة بالذات. بل إن ذلك قد يخذ أشكالاً عديدة تختلف من شخص لآخر، بل ومن وقت لآخر بالنسبة للشخص الواحد. أى أنه يمكن التمييز في كل سمة من هذه السمات العمومية بين عدد من «البديلات alternatives» أو الأنماط المختلفة التي يمكن تطبيقها في الموقف الواحد^(١).

وعلى أية حال، فالذي يهمنا هنا هو أن ندرك أن «العموميات» الثقافية هي التي تعطي المجتمع تماسكه الداخلي ضد قوى التغير التي تمثلها «الخصوصيات» الثقافية. وليس من شك في أن أية محاولة لدراسة الثقافة التي تسود أى مجتمع من المجتمعات المحلية، مهما صغر حجمه ومهما بدا من تجانس ثقافته وبساطتها، بتطوى على كثير من الصعوبات الناشئة من ضرورة البحث عما تنطوى عليه

السمات الثقافية العامة من «بديلات» وما ينبغي تحتها من «خصوصيات» حتى يمكن فهم الثقافة في وحدتها وتكامل أجزائها. فالمهم في الأمر ليس هو البحث عن السمات التي تؤلف الثقافة والعناصر التي تدخل في تكوين كل سمة على حدة ، وإنما المهم هو دراسة تكامل هذه العناصر والسمات والملاخ رغم كثرتها وتعقدها . إذ مهما يمكن من تعقد الثقافة وتركيبها فانها ليست في آخر الأمر مجرد مجموعة من الملاخ المستقلة المنعزلة إحداها عن الأخرى ، بل هي بالأحرى كل واحد مع كامله ، تألف فيه جميع العناصر الجزئية رغم اختلافها وتنوعها بل وتضاربها في بعض الأحيان وكثيراً ما توجد سمات ثقافية بينهما في أكثر من مجتمع واحد ، ولكن ترتيب هذه السمات وعلاقتها بعضها ببعض يختلف في كل مجتمع عنه في المجتمعات الأخرى ، مما يؤدي في النهاية إلى اختلاف صورة الثقافة أو شكلها في كل منها . أي أن تشكيل الثقافة يتوقف إلى حد كبير على ترتيب هذه السمات داخل المجتمع وفق مبدأ معين أو عدد من المبادئ ، أو أنساق القيم السائدة هناك .^(١) فالأمر هنا أيضاً يشبه إلى حد كبير ما سبق أن ذكرناه عن تداخل النظم الاجتماعية المكونة للبناء الاجتماعي . والواقع أن علماء الأنثروبولوجيا للثقافيين لا يغلون هذه المسألة ، بل إنهم يهجون في دراساتهم النهج الوظيفي الذي تكبمه الدراسات البنيائية ، وإن كان هذا لا يمنعهم من أن يؤولوا الثقافة ثنويات سيكولوجية أو تاريخية على ما ذكرناه على ما سئرى بالتفصيل . فهم جميعاً يؤمنون بأن السمات الثقافية في المجتمع الواحد تندج بعضها مع بعض ، بل إنها قد تتفاعل مع عناصر وسمات أخرى من خارج ذلك المجتمع . وهذا هو ما يدفع الكثيرين منهم إلى محاولة تتبع السمات الثقافية في المكان مثلما يتبعونها

Ibid., p. 177 ; Piddington, *op. cit.*, vol. 1 , pp. 14-17. (١)

في الزمان . ومن هنا كان تتبع الرأى أو الزمنى لمعرفة الاصول، والتتبع
الانقى أو المكاني أو الجغرافى لمعرفة انتشار الثقافات والسبب الثقافية، يعتبران
أم الاتجاهات في تأويل الثقافة. ورغم أنها اتجاهان قديمان ويرتبطان لأن
ارتباطا وثيقا بالانولوجيا فلا يزالان يحتلان مكانا بارزا في الدراسات الثقافية
المعاصرة . بعد أن أدخلت عليها بالطبع التعديلات التى تتفق مع النهج
الوظيفى الحديث .

(٢)

ويرجع الاهتمام بالبحث عن الاصول التاريخية للثقافة وانتشار الملاح
الثقافية إلى القرن التاسع عشر . وهو اهتمام ناشى إلى حد كبير من تصور
العلماء للثقافة على أنها حصيلة النشاط البشرى، وقبولهم بالتالى لفكرة استعمار
الثقافة عبر الزمن . وقد كانت الفكرة العامة التى سيطرت على أذهان العلماء
في ذلك الحين هى فكرة التقدم والاطراد . إذ كانوا يعتقدون أن الثقافة تتقدم
بالضرورة من المستوى البدائى إلى المستويات الراقية مارة بمراحل معينة
اختلف العلماء حول تحديد عددها وخصائصها ومقوماتها، ولكنها تتفق كلها
في أن المرحلة اللاجبة أعلى وأرق من التى سبقتها ولكنها تهيء وتمهد الطريق
لظهور مرحلة أخرى أرق منها هى ذاتها وأكثر تقدما . وقد اضطر هؤلاء
العلماء إزاء النقص الشديد في المعلومات الانوجرافية المؤكدة عن ماضى
تلك الثقافات إلى الاتجاه إلى التاريخ الظنى أو التخمينى على ما ذكرنا ،
ولكنهم كانوا في الوقت ذاته يحاولون الاستعانة بالمعلومات التى بدأت ترد
بكثرة عن المجتمعات « البدائية » المعاصرة لهم . وكانوا يفترضون في ذلك
أن ثقافات هذه الشعوب والمجتمعات تمثل المراحل الأولى للثقافة البشرية في

عموماً ، على زعم أن « الرجل البدائي » يمثل طفولة الجنس البشري ، مثلاً يمثل الطفل الصغير أولى مراحل نمو الإنسان إلى النضج والاكتمال^(١). وأدى بهم ذلك كله إلى نظريات ونتائج ليس هناك ما يستند لها أو يبررها ، وليس هنا مجال التعرض لها بالدراسة والتحليل .

كذلك استرعى أذهان هؤلاء العلماء قدرة الثقافة على الانتشار من مجتمع لآخر وانتقالها عبر الحدود السياسية ، وما يوجد بالتالي من تشابه في السمات الثقافية لدى كثير من المجتمعات المتباعدة في المكان والتي تؤلف وحدات سياسية بل وسلالية ولغوية متبايزة^(٢). وقد وقف علماء القرن التاسع عشر

(١) يجد الفارسي عرضاً مفصلاً لهذه المشكلات في كتابنا عن « تايلور » (المرجع

السابق ذكره) صفحات ٥٠ - ٥٩ .

(٢) مثال ذلك أن « الثقافة الإسلامية » - من حيث تتبدل في أنماط معينة للتفكير والسلوك - توجد في عدد كبير من الشعوب التي يؤلف كل منها وحدة سياسية مستقلة تختلف عن غيرها - في بعض الأحيان على الأقل - في اللغة وفي السلالات التي تألف منها ، كما تختلف في بعض السمات الثقافية الجزئية أو « الخصوصية » ، ولكنها تمكس جميعاً طابعاً عاماً موحداً ينشأ في الأغلب من تشابه أو وحدة « السمات » الثقافية . ولا يقتصر ذلك على الثقافات المتقدمة الراقية التي تشتمل في الشعوب والمجتمعات المتطورة ، وإنما يصدق أيضاً على المجتمعات المتخلفة والتقليدية والبدائية . ومن الأمثلة على ذلك حالة قبائل الهنود الحمر في أمريكا وقت زوح الأوربيين إليها . فقد كان يوجد فيما يعرف الآن باسم الولايات المتحدة ما لا يقل عن ٦٠٠ قبيلة هندية لكل منها طريقتها الخاصة في المعيشة والحياة وقنون الحكم والسياسة الدينية والنظم السياسية والاقتصادية وغير ذلك . ولكن هذا لا يعني أنه كانت توجد ٦٠٠ ثقافة مختلفة متبايزة ، بل كانت هناك سبعة أنماط ثقافية فقط ، يسود كل نمط منها في منطقة ثقافية واسعة تضم عدداً كبيراً من القبائل التي تختلف أحياناً عن الأخرى في نظمتها . فالثقافة المعروفة لدى علماء الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا باسم « ثقافة هنود السهول » مثلاً والتي تتميز بتبنيها خاص بوجود الجاموس الوحشي أو البيسون bison الذي يشبه عليه =

إزاء تفسير هذا التشابه موقفين مختلفين . أما الموقف الأول فإنه يرد تشابه السمات الثقافية في مختلف المجتمعات إلى تشابه الظروف الطبيعية السائدة في تلك المجتمعات ، وذلك على أساس أنهم كانوا يسلمون بتشابه التفكير الإنساني في كل زمان ومكان نتيجة لتشابه السكوكين العقلي عند جميع البشر . ويعرف هذا الاتجاه في الكتابات الانثولوجية باسم « مدرسة النشأة المستقلة » . وقد تأثرت تعاليمها على المصووص بفلسفة التنوير وحتمية الظروف الطبيعية والبيئية ، بحيث نجد أن أحد كبار أتباعها - وهو العالم الانثولوجي الألماني أدولف باستيان Bastian - يذهب إلى حد القول بأنه إذا توافرت ظروف طبيعية وجغرافية معينة لظهرت بالضرورة أنواع معينة بالذات من الاختراعات والابتكارات . فكان الاختراعات تظهر تلقائيا إذن استجابة للحاجات الطبيعية وبشكل يكاد يكون غريزيا ورغبة في سد هذه الحاجات . وقد وجهت عدة انتقادات لهذه المدرسة على أساس أن كثيراً من القبائل البدائية تقتصر أصلا إلى عنصر الأصالة لأنها وصلت إلى درجة من التأخر الفنى والتكنولوجيا يصعب معها أن نعزو إليها أية قدرة على الخلق

== الناس في منطقة السهول النظمى اعتادا كبيرا ، وكذلك وجود الحصان وممارسة فارس وعلماء ديلية مينة تملق بالتمس (ويعرف عموما باسم رخصة الذئب) ، تشمل مساحة كبيرة جدا من الأرض يشغلها عدد كبير من القبائل مثل الأرابا هو Arapaho والشيين Cheyenne والكومانش Comanche والغراب Crow والميدانسا Haidatsa والأاباش Apache والإوماها Omaha وغيرهما . - انظر في ذلك : Wissler; op. cit. p. 14 - 18

وبالمثل نجد أن ما يعرف باسم الثقافة النيلية الحامية تلخص بين عدد كبير جدا من القبائل المصطلح الضاء على التمييز فيما بين خمس مجموعات أساسية على أساس اللغة ، على ما ينبعث الإخاءة اليه (صفحة ٣) .

والابتكار . كما أن قبول مبدأ تحكم الحاجات الطبيعية المتشابهة في إنتاج أشياء متشابهة في المجتمعات المتباعدة ، سواء في الزمان أو المكان ، يكاد يصل إلى حد إقرار وجود غرائز معينة تؤدي إلى إنتاج هذه الأشياء تلقائياً . وبذلك فقد يمكن الكلام — كما يذكر تابور في معرض نقده لهذه المدرسة — عن « غريزة صنع القوس والسهم » مثلما نتكلم عن غريزة حب البقاء مثلاً^(١) .

وأما الموقف الثاني فإنه يرد التشابه الثقافي إلى انتشار السات الثقافية من مجتمع لآخر نتيجة لاتصال هذه المجتمعات بعضها ببعض عن طريق الحروب والغزوات أو عن طريق الهجرة أو التجارة أو غير ذلك من الوسائل^(٢) . أى أن أنصار هذا الاتجاه يرفضون على العموم فكرة تلقائية الثقافة أو الابتكار والاختراع بالنسبة لكل مجتمع على حدة ، ويرون أن من غير المعقول أن تمتنع كل شعوب الأرض بقدرات متماثلة على الخلق والابتكار ، ولكنها تستطيع بسهولة أن تستعير من غيرها ما تعجز عن ابتكاره بنفسها . وقد يتخذ الانتشار الثقافي شكل الهجرة الشاملة ، بمعنى أن ينتقل المركب الثقافي بزمته وبكل ملامحه وسماته وعناصره من مجتمع لآخر ، كما هو الحال مثلاً في انتقال « مركب الماشية » من قبيلة لأخرى في كل شرق وأواسط إفريقيا ، أو انتقال « مركب الأرض البرى » بين قبائل سهول أمريكا إلى نجد في كل من الحالتين تشابهاً عاماً حتى في أدق التفاصيل عند كل هذه القبائل .

(١) انظر في ذلك كتابنا عن « تابور » صفحات ٦٨ — ٧٣ .

(٢) يعرف هذا الاتجاه باسم « مدرسة انتشار الثقافة » *Diffusion of Culture* وقد ظهرت في كل من ألمانيا وبريطانيا كرد على آراء مدرسة النشأة المستقلة . ويهتم جيمس G. Elliot Smith من أم العلماء الانتشاريين في ألمانيا ، كما يعتبر اليوت سميث G. Elliot Smith وپري Perry ووينز Rivers من أكبر أنصارها في بريطانيا .

فما يتعلق بنظرتها إلى الماشية في الحالة الأولى ، وإلى الأرض البرى في الحالة الثانية . ولكن كثيرا ما تكون هجرة المركب الثقافي جزئية فقط ، بمعنى أنه لا ينتقل منه إلا بعض عناصره دون البعض الآخر ، كأن تنتقل الطريقة التي يتبعها شعب معين أو قبيلة معينة في زراعة أحد المحصولات إلى الشعوب أو القبائل المجاورة دون أن تنتقل في الوقت ذاته الأفكار والمعتقدات والطقوس الدينية التي تربط بهذه الزراعة في المجتمع الأصلي . ولقد حاول كثير من العلماء الانتشاريين أن يتبعوا السبل التي سلكتها السهات الثقافية المختلفة في انتقالها وهجرتها من موطن نشأتها الأولى إلى بقية أنحاء العالم ، مثلما فعل العالم البريطاني إليوت سميت في كثير من كتاباته .^(١) ولكن الملاحظ هنا أيضا هو انعدام وجود الأدلة القاطعة اليقينية على صدق معظم هذه النظريات وصحتها . فقد كانت يكتفى بوجود بعض نواحي الشبه بين السهات الثقافية في مجتمعين مختلفين للزعم بوجود اتصال سابق بينهما ، والقول بالتالي بالتشابه الثقافي من أحدهما للآخر ، حتى ولو لم يكن هناك ما يدل بأي حال من الأحوال على وجود مثل هذا الاتصال في الواقع . كما يلاحظ أيضا أن معظم كتاباتهم كانت تتناول الثقافة في إطلاقها وعمومها دون أن تركز على ثقافة شعب واحد معين ، فضلا عن ثقافة مجتمع محلي محدد على ما يفعل العلماء المحدثون . ومن هنا كانت جهود هؤلاء العلماء تنصب على محاولة إعادة تركيب تاريخ الثقافة الإنسانية ورسم المراحل التي مرت بها خلال تاريخها وتطورها ، والطرق التي سلكتها في انتشارها ، وما طرأ عليها

(١) انظر مثلا: كتابيه المشهورين : — *In the Beginning* , Thinker . s . — Library , Watts , Third Impression 1937; *The Diffusion of Culture* , Watts , London 1988 .

أثناء ذلك كله من تغيرات . أى أن الصبغة العامة التى كانت تميز التفكير
الاثربولوجى فى القرن التاسع عشر كانت هى الصبغة التاريخية ، وذلك إذا
أخذنا « التاريخ » بالمعنى الواسع بحيث يشمل التاريخ الظنى أو التخمينى ،
بما كان يجعلها أقرب إلى الاثنولوجيا ومنهجها التاريخى . ويكفى أن نعرف
أن تايلور نفسه كان يعتبر الاثربولوجيا علما تاريخيا فى المحل الأول ، وكان
لذلك يهتم بتتبع نمو الثقافة أو الحضارة وتطورها من عصور ما قبل التاريخ
حتى الأزمنة الحديثة . ^(١) ولقد كان هذا الاتجاه التاريخى السائد فى تأويل
الظواهر الثقافية سببا من أكبر الأسباب التى دعت ميتلند Maitland إلى أن
يقول رأيه المشهور الذى لا يزال بعض العلماء يستشهدون به من أنه سوف يتعين
على الاثربولوجيا فى القريب العاجل أن تختار بين أن تصبح « تاريخا » أو
لا تصبح شيئا على الإطلاق . وهو قول لم يتحقق تماما بفضل الاتجاه البنىائى الذى
ينفر على العموم تقورا شديدا من التاريخ إلا فى بعض حالات خاصة تتعلق
بدراسة المجتمعات التقليدية ذات الحضارات الراقية القديمة ، كما هو الحال

(١) إذا استئبنا كتاب *Anahuac* الذى سجل فيه تايلور رحلاته إلى المكسيك فإن
كتبه الأخرى تحمل فى عناوينها الطابع التاريخى الذى يصعب كل دراسته . فكتابه الأول
كان بعنوان « أبحاث فى التاريخ القديم للجنس البشرى » *Researches in the Early History of Mankind* ، كما أن كتابه الأساسى عن الثقافة البنىائية *Primitive Culture* له عنوان فرعى هو : — *Researches into the Development of Mythology, Language, Art and Custom* ومن هنا كان بيدنى Bidney يرى أن كلمة « ثقافة *Culture* » كما كان يستخدمها تايلور وكثير من العلماء المعاصرين له ليست فى حقيقة الأمر
الاصطلاحا غمرا لمنهزم « تاريخ الثقافة *Kulturgeschichte* » كما كان يستخدمه
العلماء الألمان . انظر فى ذلك : Bidney. *op cit.*, p. 184 .

مثلا في دراسة ايفانز بريتشارد للحركة السنوسية في برقة (١).

ومع ذلك فان رأى ميتلند يصدق إلى حد كبير على الأنثروبولوجيا الثقافية المعاصرة التي ترتبط ارتباطا شديداً بالأنثولوجيا على ما بينا من قبل . فمع أن معظم الأنثروبولوجيين للثقافيين لم يعودوا يجفلون بدراسة الثقافة الإنسانية كلها بنفس الطريقة التي كان يتبعها علماء القرن التاسع عشر ، ومع أنهم لم يعودوا يهتمون بتتبع المراحل التي مرت بها هذه الثقافة والسبل التي سلكتها في انتقالها وهجرتها وانتشارها من مكان معين يفترضون أنه موطنها الأصلي ، فالواقع أنهم لم يبدؤوا المنهج التاريخي تماما . وإن كانوا يستخدمونه بطرق أخرى مختلفة تتفق مع تغير النظرة إلى الأنثروبولوجيا ذاتها . ذلك أن الاتجاه السائد الآن في الأنثروبولوجيا نحو تركيز الدراسات الحقلية على مجتمعات محلية محددة افترض من الأنثروبولوجيين الثقافيين أن يكتفوا بدراسة الثقافة التقليدية في ذلك المجتمع بالذات والتغيرات التي طرأت عليها نتيجة للاحتكاك الثقافي ، دون أن يضطرم الأمر إلى البحث عن أوجه الشبه أو الاختلاف بين هذه الثقافة المعينة وغيرها من الثقافات في بقية أنحاء العالم وفي العصور والأزمان السابقة ، أو محاولة ترتيب هذه الثقافات بحسب رقيها أو انحطاطها مع تعيين موضع تلك الثقافة المحددة من النسق كله .

ويظهر ذلك بشكل واضح في كتابات فرانز بواس Franz Boas الذي يعتبر بحق شيخ الأنثروبولوجيين المحدثين في أمريكا . فقد كان بواس يعارض بشدة الفكرة السائدة عن وجود صيغة واحدة ناجية للتطور الثقافي ، تنطبق على الماضي مثلما تنطبق على المستقبل بالنسبة لكل المجتمعات وبغير

استثناء ؛ وأن التطور الثقافي يسير دائماً من البسيط إلى المركب في مراحل معينة ومرسومة تحدد بالضرورة درجات التقدم التي أحرزها الجنس البشري كله . ولكن ذلك لم يمنعه من أن يؤمن بإمكان دراسة التطور في نطاق كل ثقافة على حدة ، كما لم يمنعه من الإقرار بحدوث التقدم في بعض ميسادين الثقافة كالتقدم في ميدان التكنولوجيا مثلاً . ومن هنا كان بواس يرى ضرورة الاكتفاء في الأبحاث الأنثروبولوجية على دراسة ثقافات معينة بالذات ، مع تتبع انتشار سماتها وملاعها في مناطق ثقافية محددة وليس في العالم أجمع ، وذلك تبعاً لتوفر المعلومات والحقائق والبيانات اليقينية المؤكدة . فلم يكن استخدام المنهج التاريخي في نظر بواس يعنى إذن البحث عن تاريخ ثقافة الجنس البشري كله ، وإنما هو دراسة تاريخ ثقافة مجتمع محدد بالذات ، كما أن الأنثروبولوجيا ذاتها لم تكن تعنى عنده دراسة تطور الثقافة البشرية ومراحل ذلك التطور بقدر ما كانت تعنى دراسة ثقافات معينة يؤلف كل منها وحدة وظيفية متكاملة ومتناسكة . ولستنا نقصد بذلك أن بواس أسقط من حسابه كلية مسألة الاهتمام بالتاريخ الفلسفي للحضارة الإنسانية . وكل ما في الأمر هو أنه كان يرى أن الوقت لم يحن بعد لمعالجة مثل هذا الموضوع للشائع المعقد ، وأنه يطمح على علماء الأنثروبولوجيا قبل أن يقدموا على مثل هذه الدراسة أن يدرسوا أولاً ديناميات الثقافة وعمليات التغير الثقافي التي تحدث بالفعل في ثقافات محددة ومعينة بالذات دراسة تفصيلية مركزة ، ثم يتتبعوا بعد ذلك إلى تحليل عمليات التغير الثقافي في هذه الثقافات تحليلاً مقارناً لتحديد النماذج الثقافية الأساسية التي يتطوى عليها تاريخ الثقافة الإنسانية ككل . وهذا معناه ببساطة أن الخطوة الأولى التي يجب أن تقوم بها الأنثروبولوجيا الثقافية قبل أن تشغل نفسها ببحث مشكلات تطور

الثقافة في عمومها، هي دراسة العمليات الثقافية التي تحدث في المجتمعات القائمة الآن بالفعل. فكل جماعة ثقافية تاريخ خاص بها نشأ نتيجة التطورات الداخلية التي حدثت في تلك الثقافة وحدها، وكذلك نتيجة للتأثيرات الغريبة الطارئة التي تتعرض لها هذه الثقافة من الخارج. وعلى ذلك فليس هناك أية «ضرورة سيكولوجية» تختم سير التطور في العالم بأسره حسب خطوات معينة بالذات، كما أن أي محاولة لتحديد مثل هذه المراحل التطورية لن تساعد بحال على تفسير تاريخ الثقافة في أي مجتمع واحد معين^(١).

وواضح من هذا أن بواس كان يتبع في دراساته منهج التأويل التاريخي رغم إيمانه بضرورة التركيز على دراسة مجتمعات وثقافات معينة بالذات ورغم أنه يعتبر من أكبر أنصار الاتجاه الوظيفي وأحد الذين وضعوا أسسه. إلا أنه اتجه هذا الاتجاه التاريخي لاعتباره أن أية ثقافة من الثقافات ليست في حقيقة الأمر إلا حصيلة نمو تاريخي معين يجب أن يلم به الباحث ليتمكن من فهم هذه الثقافة فهما دقيقا. ولكنه لم يكن يعهد بالتاريخ تلك الجمعية التاريخية الشاملة التي لا تترك شيئا للمصادفات أو للفرد لكي يؤثر في سير الثقافة وفي التغير الثقافي. ومع ذلك فالظاهر أن هذا الموقف لم يكن يبدو كافيا في نظر بعض العلماء الأمريكيين—وبخاصة كروبر Kroeber—لأن يضعه ضمن مدرسة التأويل التاريخي للثقافة، وهي المدرسة التي يتبعها عدد كبير من علماء الثقافة أو الأنثروبولوجيا الثقافية المعاصرين في أمريكا. ذلك أن

(١) Boas, F., "The Methods of Ethnology" in *Race, Language and Culture*, N. Y. 1948, pp. 281-89; Bidney, *op. cit.*, pp. 215-18.

كروبير يرى أنه على الرغم من كل مقاله بواس عن التاريخ فانه كان يهتم في واقع الأمر بالعمليات العلمية Scientific processes وبالوظائف functions أكثر مما يهتم بمعرفة تاريخ الثقافة .

وقد بنى كروبير هذا الرأي على أساس فهمه الخاص للتاريخ وإمكان تطبيق المنهج التاريخي ليس في الدراسات الأنثروبولوجية وحدها، بل وأيضاً في كل مجالات العلم الأخرى . وهذا موقف متأثر بغير شك بتفكير الفيلسوف الاجتماعي المشهور فيلهلم ديلثي Wilhelm Dilthey ، الذي كان يميز تمييزاً واضحاً بين نوعين من العلوم : العلوم التي تهتم بالبحث عن القوانين الطبيعية الكلية monothetic ، والعلوم التي تهتم بما هو فردي وتتبع في ذلك منهجاً وصفيّاً خالصاً idiographic . وقد أدى ذلك بكروبير إلى التمييز بين نوعين من المناهج : منهج العلوم الطبيعية والمنهج التاريخي ، وإلى أن يأخذ التاريخ بمعنى يختلف اختلافاً جوهرياً عن المعنى الشائع بين الناس من أنه هو دراسة ظاهير الظواهر والأحداث في الزمن ، وأنه بذلك يتناول دراسة أزمان كثيرة متتابعة . فقد كان كروبير يرى أن هذه نظرة خاطئة وفهم غير دقيق للتاريخ . إنما الذي يميز التاريخ في نظره هو محاولة إعطاء وصف متكامل لموضوع الدراسة وليس معالجة التتابع الزمني ، كما أن ما يميز المنهج العلمي هو محاولة تحليل العمليات المختلفة في حدود وألفاظ كمية . وعلى هذا الأساس كان كروبير يعتقد في إمكان استخدام المنهج التاريخي في دراسة الأحداث والوقائع الحالية وكذلك في دراسة الظواهر التي تحدث في زمن محدود ، وهو ما يعرف عموماً باسم الدراسات المتزامنة synchronic . وهذا هو ما يفعله في الحقيقة العالم الأنثروبولوجي حين يقوم بأبحاثه العقلية التي تستهدف دراسة

ثقافة مجتمع معين بالذات. وهذا بالطبع علاوة على دراسة الظواهر المتتابعة والتي تحدث في أزمان متعددة diachronic . فكأن ماهية التاريخ لا تنحصر في عنصر الزمن ، كما أن الذي يميز الدراسة التاريخية هو الوصف التحليلي لإحدى مجموعة من الظواهر الثقافية في موقف معين بالذات . وعلى ذلك فإن الدراسة التاريخية تأخذ في اعتبارها عنصر المكان إلى جانب عنصر الزمان . وعلى هذا الأساس يعتبر كروبير الدراسات الإثنوجرافية دراسات تاريخية على الرغم من أنها لا تتابع سير الأحداث في الزمن أو تتناول أزمانا كثيرة ، أو هي بحسب تعبير كروبير « دراسة لازمنية للتاريخ » . وقد يبدو هذا التعبير غريبا . والواقع أن بواس نفسه وجد من الصير عليه فهمه . ولكن هذه التكررة تلعب دوراً هاماً في تفكير كروبير ومعظم العلماء الأمريكيين المحدثين الذين يرون أن منهج الأنثروبولوجيا الثقافية منهج تاريخي .

فهم التاريخ على أنه دراسة الظواهر والأحداث المتتابعة في الزمن فهم ضيق إذن في نظر كروبير . إذ بالإضافة إلى المعنى الزمني الذي يتمثل في تتبع الظواهر خلال الزمن ، هناك المعنى المكاني للتاريخ ، وهو يتم بوجود الظواهر الثقافية المختلفة وتجاورها في مكان محدد بالذات . وهذا هو المحك الأساسي الذي تقوم عليه التفرقة بين « العلم » و « التاريخ » . فالعلم لا يهتم بمسائل الوجود في الزمان أو في المكان كما لا يهتم بمشكلات الكيف ، وإنما يهتم بالتجريد والبحث عن القوانين وعن الدقة والضبط في الأشياء التي يمكن قياسها ، ويستعين في ذلك بإجراء التجارب الدقيقة ، وذلك بعكس المنهج التاريخي الذي لا يهتم بالوصول إلى القوانين أو النظريات العامة — بل ولا يستطيع الوصول إليها — كما أنه لا يستطيع التنبؤ بالأحداث والوقائع المقبلة . وكل ما يمكن أن يفعله في هذا الصدد هو تبين نواحي

الشبه بين الظواهر الثقافية ، والكشف بالتالى عن « الأنماط Patterns »
لا القوانين (١) .

ولكن على الرغم من كل هذه الاختلافات بين العلم والتاريخ ، وبالتالى
بين المنهج المستخدم فى العلوم الطبيعية والمنهج التاريخى ، فإن كروبير يعتقد
أنه يمكن تطبيق المنهجين على كل الظواهر الموجودة فى النكون بغير
استثناء . وعلى ذلك فيمكن استخدامهما فعلا فى دراسة الثقافة والمجتمع
مثلا يستخدمان فى دراسة التشريع وعلم الفلك . وكل ما فى الأمر هو أن
استخدام المنهج العلمى يمكن أن يحقق نجاحا أكبر ونتائج أكثر دقة فى
دراسة الظواهر العضوية ، بينما يناسب المنهج التاريخى دراسة الظواهر الثقافية
والاجتماعية والسيكولوجية . فكأننا نستطيع إذن أن نقول إن دراسة
الثقافة يمكن أن تكون دراسة تاريخية تستهدف وصف الظواهر المترابطة
وكذلك الظواهر التى تنتج عبر الزمن وصفا كينيا دقيقا ، كما أنها قد تكون
دراسة علمية تستهدف الكشف عن القوانين وإقامة ما يمكن تسميته « بعلم

(١) يفت إيمانز يرتشارد موثا مماثلا لموقف كروبير ، ويعتبر أن الأنثروبولوجيا
(الاجتماعية) تهدف هى أيضا إلى إقامة الأنماط لا القوانين ، ويقول فى ذلك « على رأى
أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تنظر إلى المجتمعات على أنها أنساق خلقية أو وظيفية وليست
أنساقا طبيعية ، وأنها لا تهتم بالصلبة مثلا تهتم بالشكل التضخيمى العام ، وأن غايتها
بالتالى هى الكشف عن الأنماط والنماذج وليس الوصول إلى القوانين ، كما أنها تحاول
التدليل على الارتباط والعلو من التناقض وليس على إيجاد علاقات ضرورية بين مختلف أنواع
النشاط الاجتماعى » وأنّها « تؤيد أكثر مما تنفى » وفئة الاختلافات هى فى الواقع
اختلافات جوهرية فى التصورات والمفاهيم ذاتها وليست اختلافات لفظية . المرجع المذكور
صفحتا ٩٨ - ٩٩ .

الثقافة ، الذى قد يحقق وجوده فى المستقبل البعيد . ولكى يقوم مثل هذا العلم الذى لم يحقق حتى الآن ، فلا بد من الاهتمام بدراسة العمليات الثقافية المجردة التى تسكن وراء المظاهر الثقافية المشخصة التى يلاحظها الباحث أثناء أبحاثه العقلية . وهذا يتطلب من الباحث أن يرتفع بدراسته عن اعتبارات الزمان والمكان التى تلتصق بالضرورة بالمظاهر الثقافية ، حتى يمكنه الوصول إلى القوانين العامة التى تصدق على الثقافة الإنسانية بأسرها ، كما هو شأن القوانين العلمية التى لا تنفد بأية قيود جزئية . والخلاصة من هذا كله هى أن الأنثروبولوجيا الثقافية تعتبر فى نظر كروبير علما طبيعيا ودراسة إنسانية تاريخية فى الوقت نفسه ، ولكن الذى تحقق بالفعل للآن هو الاتجاه الإنسانى التاريخى ، ولذا فإن من الأفضل فى الوقت الحاضر على الأقل الاقتصاد على تأويلها تأويلا تاريخيا مع إرجاء محاولة تحقيق الجانب العلمى للمستقبل . فالمسألة فى نظره لا تقف عند حد الاعتقاد - كما يعتقد كثير من العلماء بالفعل - فى أن معرفة التاريخ تساعد مساعدة أكيدة على فهم الثقافة ، بل إنه يعمل - كما ذكرنا من قبل - إلى حد القول بأن الهدف الأساسى للأنثروبولوجيا هو التمييز بين التماذج والأنماط الثقافية المختلفة ، وليس الوصول إلى التجريدات العامة أو القوانين^(١) .

والواقع أن هذه المسألة تتصل اتصالا وثيقا بموضوع أوسع وأعق من

(١) الطريق ذاك : Kroeber, A.L. "History and Science in Anthropology", *American Anthropologist*. xxxvii. 1935, pp. 539-69 ; *Idid* : *Man*, Jan. 1931, Kardinier & Probia, *op. cit.*, pp. 169-75; Bidney, *op. cit.*, pp. 250-60 .

هذا بكثير وهو موضوع الاختلاف الذى بين علماء الأنثروبولوجيا حول إذا ما كانت الأنثروبولوجيا تعتبر علما طبيعيا أو إحدى الدراسات الإنسانية *humanities*. وواضح أن كروبير رغم محاولته التدليل على أنها تدخل فى مجال العلوم الطبيعية والإنسانيات على السواء فإنه يميل إلى اعتبارها دراسة إنسانية وأنها أقرب إلى التاريخ بالذات الذى يفهمه فهما واسعا. ويميل بعض علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية المحدثين إلى اعتناق هذا رأى أيضا، وربما كان خير من يمثلهم هو الأستاذ إيمانزبريتشارد الذى يقول بصراحة فى كتابه عن الأنثروبولوجيا الاجتماعية « فنى رأى أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية أقرب إلى بعض فروع الدراسات التاريخية - مثل التاريخ الاجتماعى وتاريخ النظم والأفكار الذين يختلفان تماما عن التاريخ المردى القصصى والتاريخ السياسى - منها إلى أى من العلوم الطبيعية. وقد ساعد على إخفاء التشابه بين هذا النوع من التاريخ والأنثروبولوجيا الاجتماعية أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين يدرسون الحياة الاجتماعية من الواقع المباشر، بينما يدرسها المؤرخون بطريقة غير مباشرة، أى من الوثائق المدونة وغيرها من المصادر. كما أن علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية يدرسون المجتمعات البدائية التى لا يوجد لديها تاريخ مسجل، ويعتمدون على العموم بدراسة المشكلات والموضوعات المترامنة بينما يدرس المؤرخون مسائل حدثت فى أزمان مختلفة. وإننى أوافق الأستاذ كروبير على أن هذه اختلافات تتعلق بوسائل البحث وبالنقط التى يبنى إبرازها وتوضيحها وليست اختلافات على هدف العلم أو منهجه، كما أتفق معه على أن جوهر منهج التاريخ والأنثروبولوجيا الاجتماعية على السواء هو الوصف التكاملى، وذلك على الرغم من أن التأليف الأنثروبولوجى يظهر فى العادة على مستوى عال من التجريد لا يوفر فى التأليف التاريخى، وأن

الأنثروبولوجيا تهدف بصراحة وفي إصرار لا يتوافران في التاريخ إلى المقارنة والتصميم ، ^(١) .

ومع ذلك فإن إيمانز بريشارد يختلف من كروبير في أنه يعتبر الأنثروبولوجيا نوعاً من التاريخ وأنها لا يجب لذلك أن تحاول محاكاة العلوم الطبيعية في مناهجها أو بحثها عن القوانين ، بينما يعتقد كروبير أنها علم طبيعي وفرع من الإنسانيات في وقت واحد . كذلك يذكر لنا إيمانز بريشارد في كتابه أن معرفة التاريخ ، أو معرفة الماضي على العموم ، تساعد على الوصول إلى لهم أفضل لطبيعة الحياة الاجتماعية الحالية في تلك المجتمعات . فليس التاريخ مجرد تابع للتغيرات واحداً بعد الآخر ، وإنما هو - كما قال بعض العلماء - نمو وتطور وتقدم . فالماضي يحتويه الحاضر كما يوجد الحاضر في المستقبل . ولست أعني بذلك أنه يمكن فهم الحياة الاجتماعية من طريق معرفة ماضيها وإنما أعني أن هذه المعرفة تهنيء لنا فهم أعمق لتلك الحياة مما نحصل عليه لو أن ماضيها كان مجهولاً لنا . ومن الواضح أيضاً أنه لا يمكن دراسة مشكلات التطور الاجتماعي إلا في حدود التاريخ ، وأن التاريخ وحده يهيئ لنا مواقف تجريبية ملائمة يمكن أن نخبر فيها الفروض التي تضعها الأنثروبولوجيا الوظيفية ، ^(٢) .

ولم يكن هدفنا أن نعرض بالتفصيل للأنثروبولوجيا الثقافية أو للمدخل الثقافي لدراسة المجتمع . وكل ما نهدف إليه هو أن نبين كيف أن دراسة الثقافة تستلزم أحياناً استخدام المنهج التاريخي وتقتضى من الباحثين التعرف على تاريخ ثقافة وماضي المجتمعات التي يدرسونها . والواقع أن التأويل التاريخي

(١) إيمانز بريشارد: الأنثروبولوجيا الاجتماعية الترجمة العربية الطبعة الأولى صفحة ٩٦ .

(٢) المرجع السابق صفحة ٩٥ .

يظهر بشكل أو بآخر لدى كثير جدا من علماء الأنثروبولوجيا الثقافية المحترمين في أمريكا وبخاصة العلماء الذين خضعوا لتأثير يواس أو تأثير كروبير . بل إن هناك حركة قوية يزعمها الآن الأستاذ ليزلى هوايت Leslie White وتهدف إلى إحياء الاتجاه التطورى الذى كان يسود التفكير الأنثولوجى فى القرن التاسع عشر . ويعلن هوايت بصراحة فى مقدمة كتابه الحديث عن « تطور الثقافة » أن النظرية التطورية التى يعرضها فى ذلك الكتاب لا تختلف فى شيء ، من حيث المبدأ ، عن النظرية التى عرضها تايلور فى كتابه عن « الأنثروبولوجيا Anthropology » الذى ظهر عام ١٨٨١ ، وإن كانت هناك بالطبع بعض الاختلافات فى طريقة التعبير عن النظرية والتدليل عليها ^(١) .

ولكن هذا كله لا يعنى أن منهج التأويل التاريخى لم يجد معارضة من بعض العلماء الذين اهتموا بدراسة الثقافة أكثر مما اهتموا بدراسة البناء الاجتماعى . فالواقع أنه كانت هناك دائما معارضة شديدة لذلك المنهج كان يزعمها عدد من العلماء البريطانيين الذين يأخذون التاريخ بمعناه الشائع المألوف ، وهو نتيج الظواهر والأحداث فى الزمن . وربما كان مالىنيوشكى أصدق من يمثل هذا الموقف ، خاصة وأنه تكلم عن الثقافة أكثر من غيره من العلماء البريطانيين . فقد كان يرفض الاستعانة بالتاريخ لفهم وتأويل الظواهر الثقافية فى المجتمع البدائى ويؤمن بعدم جدوى هذا النظام ، كما كان يصف

White, L. A., *The Evolution of Culture*, McGraw-Hill, (١)

N Y. 1959, p. IX.

منهجه بأنه منهج « لا تاريخي ولا انتشاري » . وربما كان السبب الأول الذي حدا بمالينوفسكى إلى أن يقف موقف العداء من التاريخ هو عدم وجود تاريخ مكتوب للمجتمعات البدائية التي كان العلماء على أيامه يركزون جهودهم على دراستها . ولكن الواقع أنه كان يذهب إلى القول بأنه حتى في الحالات التي يكون للمجتمع فيها تاريخ معروف فإن الأولى بالعالم الأنثروبولوجي أن يفضى عن ذلك التاريخ، ثمشيا مع الزرة العلمية الصحيحة التي تتطلب محاولة فهم الحياة الاجتماعية ككل في مجتمع معين بالذات ، وفي فترة محددة هي التي تستغرقها الدراسة الحقلية . فعلماء التشريح مثلاً لا يهتمون بالبحث عن تاريخ الجسم البشري بل عن العلاقات القائمة بين أجزائه ، وعلماء الفلك لا يحاولون التعرف على تاريخ الكون أو نشأته أو نشأة الافلاك، بل يهتمون أولاً وأخيراً بالكشف عن العلاقات القائمة بالفعل بين الكواكب التي تدخل في نظام واحد مثل نظام الكواكب السيارة، وهكذا . وعلى ذلك فليس ثمة ما يدعو في دراسة الثقافة إلى محاولة التعرف على نشأتها وتطورها، وإنما الأجدى هو تكريس الجهود لتحليل العلاقات التي تقوم بين الظواهر الثقافية التي تؤلف في المجتمع وحدة متماسكة ومتكاملة . حتى حين يجد الباحث الأنثروبولوجي نفسه مضطراً إلى دراسة الظواهر التي كانت توجد في الماضي—كما هو الحال في دراسة التغير الاجتماعي أو الثقافي في المجتمع—فإن ذلك لا يحجب تاريخاً أو اعتماداً على منهج التأويل التاريخي بالمعنى الدقيق للكلمة . بل هو في حقيقته مقارنة بين ثقافتين مختلفتين تسودان مجتمعين مختلفين في فترتين زمانيتين مختلفتين . فدراسة التغير الاجتماعي أو الثقافي لا تستلزم في نظر مالينوفسكى تتبع الأحداث والظواهر الثقافية أو الاجتماعية عبر الزمن . بل إن كل

با يحتاج إليه الأمر في ذلك هو أن يختار العالم الأنثروبولوجي لحظة معينة
بسمها مالمينوفسكى وتلاميذه « نقطة الصفر Zero point » ويفترض أن
التغير في الثقافة وفي المجتمع حدث عندها ، ثم يقارن بين الأوضاع السائدة
قبل هذه « النقطة » وبعدها . وفي ذلك كله يأخذ الحياة الاجتماعية في كل
حالة على حدة على أنها تؤلف وحدة متكاملة لها كيان متماسك متمايز . وليس
من شك في أن الباحث الأنثروبولوجي يعتمد دائما أثناء دراسه الحقيسة
على ذكريات الشيوخ من أعضاء المجتمع الذي يدرسه ليعرف ملامح الثقافة ،
بل وأيضا أنماط السلوك والنظم الاجتماعية التي كانت سائدة في الماضي القريب
كما يذكروها الناس أو كما يتصورون حدوثها ، كذلك قد يعتمد على
القصص والأساطير التي تحكى أحداثا كثيرة حدثت في الماضي البعيد ،
ولكن مالمينوفسكى لا يعتبر ذلك أيضا تاريخا أو اتباعا للمنهج التاريخي .
وذلك لأن الذكريات الحية في أذهان الناس ، وكذلك القصص والأساطير ،
تؤلف في نظره جزءا من الحياة الاجتماعية والثقافية القائمة بالفعل ، وأنه
يجب على الباحث أن يعاملها على هذا الأساس ويضعها على مستوى واحد
مع الظواهر التي يراها ويلبسها بنفسه في الواقع الخارجى ، أى يعتبرها
جزءا من الأسس الثقافية العام ، فلا يضطر لفصلها عنه كما يحدث في الدراسات
التاريخية ^(١) . وواضح من هذا أن مالمينوفسكى أعطى البحث عن

Malinowski, *The Dynamics of Culture Change*, An (١)

Inquiry into Race Relations in Africa, (ed. Phyllis M. Kaberry.),
New Haven, 1945, pp. 34-44, "The Anthropology of Changing
African Cultures". An Introductory Essay to : *Methods of
Study of Culture Contact in Africa* (Malinowski, ed.), London
1938, pp. xxv aqq.

« أصل الثقافة » اتجاها آخر يتفق مع نظريته الوظيفية السكالمية ، بحيث أصبح « البحث عن الأصول » على يديه « تحليللا للظواهر الثقافية في علاقتها بخصائص الإنسان البيولوجية من ناحية وعلاقتها بالبيئة الخارجية من الناحية الأخرى » . ومن هنا كان مالمينوفسكى يرى أن كل النظريات التى سادت فى القرن التاسع عشر عن الإباحية الجنسية والتابو والانيميزم ، وغيرها من النظريات التى كانت تزخر بها كتابات العلماء التطوريين من أمثال مورجان وتاييلور وما كليتان ووستمارك ، « تعبر عن مدى خصوبة خيال علماء الأنتولوجيا أكثر مما تدل على قوة الحجة أو البرهان » . ومن هنا أيضا كان يصف موقف فريزر ونظريته عن ظهور الزواج من الإباحية بأنهما من « المخلقات » أو « الرواسب » فى ميدان الأنتروبولوجيا نظراً لانصراف الجيل التالى من العلماء عن الموضوع فى مثل هذا النوع من التفكير ^(١) .

ومهما يكن من شئ ، فالمهم هو أن نذكر دائماً أن المنهج التاريخى فى دراسة الثقافة اتخذ عند علماء الأنتروبولوجيا الثقافية المحدثين شكلاً مختلف

(١) Malinowski , *A Scientific Theory of Culture* , pp. 202-5.

وحيث يستخدم مالمينوفسكى كلمة « رواسب » أو « مخلفات » هنا فإنه يستعيرها فى معنى من التكميم والسفرية من كتابات تاييلور نفسه التى تعتبر فى نظره من رواسب التكبير الأنتروبولوجى القديم . والمقصود بالرواسب عند تاييلور هو « التصرفات والعرف والآراء وما إليها من الأشياء التى يظل الناس متمسكين بها بحكم المادة فقط ، حتى بعد أن يثقل المجتمع إلى حالة جديدة تختلف عن الحالة الأصلية التى نشأت عنها العمليات فيها » .
Primitive Culture, Vol. I , p. 48 - فالرواسب إذن هى العناصر التى لم تتطور على الإطلاق ، أو لم تتطور بنفس السرعة أو النسبة التى تطورت بها بقية العناصر مما يجعلها غير قادرة على مسايرة الظروف الجديدة .

تماما عما كان عليه في القرن الماضي ويتأشى مع الاتجاه الوظيفي السائد الآن في التفكير الأنثروبولوجي . فالعلماء المحدثون ، أو الغالبية العظمى منهم على الأقل ، ينفون موقف المعارضة بل والمعاد من فكرة التطور والتقدم خلال مراحل مرسومة ، وأصبغوا يهتمون بدلا من ذلك بمعرفة العمليات الاجتماعية بل والسياسية الوظيفية وكذلك ديناميات التغير الاجتماعي والثقافي التي تنطوي عليها عمليات الاحتكاك أو الاتصال الثقافي culture contact واكتساب الثقافات acculturation أكثر مما يهتمون بالتاريخ . بل وحتى في الحالات التي يقصدون فيها إلى دراسة تاريخ الثقافة فإنهم يقتصرون على تاريخ ثقافة مجتمع معين بالذات ، أو العلاقة بين عدد من المجتمعات المعنية ، على أساس أن التاريخ أمر يتعلق بكل مجتمع على حدة : ولكن يجب أن نتذكر في الوقت نفسه أنهم يرون أيضا أن دراسة تاريخ الثقافة في عمومها يجب أن يكون هو الهدف النهائي من الدراسات الأنثروبولوجية ، وأن الذي يمنع من الاشتغال بذلك في الوقت الحالى هو قلة المعلومات اللازمة لإقامة مثل هذا الصرح الشامخ ، الذي سوف يتحقق بنائه ولاشك على أسس سليمة في يوم من الأيام .

(٣)

وإلى جانب التأويل التاريخي للثقافة يوجد اتجاه آخر للاستعانة بعلم النفس في فهم الظواهر الثقافية . وهو أيضا اتجاه قديم يرتبط بالأنثولوجيا ارتباطا قويا في كتابات عدد كبير من علماء القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن ، ممن كانوا يلجأون إلى الاستبطان في محاولتهم معرفة أصل الثقافة « البدائية » ونشأتها ، وبخاصة الدين والشعوذة والسحر والاساطير . وقد

ظل هذا الاتجاه سائداً لدى عدد من العلماء المتأخرين نسبياً مثل ما ريت R. R. Marett في بريطانيا وبول رادين Paul Radin ولوى Robert Lowie في أمريكا. بل إنه ظهر إلى حد ما في بعض كتابات مالاينوفسكى نفسه الذى كان يرى أن الدين ينشأ في أوقات الازمات التى تمتاز بشدة الانفعالات كما هو الحال في حالة الوفاة مثلاً، وبذلك كان يرى أن الدين هو مجرد وسيلة بلجأ إليها الإنسان لكى يخرج من مثل هذه الازمات حين تفشل كل الطرق العملية الأخرى^(١). وعلى الرغم من الصعوبات والانتقادات التى أثيرت في وجه هذا الاتجاه، فإن ذلك « لم يردع بعض الأنثروبولوجيين المحدثين - وبخاصة في أمريكا - عن محاولة صياغة النتائج التى وصلوا إليها في ذلك المحيط من علم النفس السلوكى والتحليل النفسى،

(١) يمكن التمييز في هذا الصدد بين اتجاهين أساسيين عرفان على العموم في الكتابات الأنثروبولوجية يا لتفسيرات السيكولوجية الطفلية والتفسيرات السيكولوجية الاجتماعية. فأما الاتجاه الأول فإن العالم الأنثروبولوجى « يساءل من الخطوات الذهنية التى كانت كيفة بأن تصل به هو الى اعتناق تلك العقائد البدائية لو أنه هو نفسه كان رجلاً بدائياً يعيش في ذلك المجتمع البدائى ويضخم لنفس الظروف والشرط والعوامل التى يتضمن لها الرجل البدائى نفسه. ولقد جاءت هذه التفسيرات الأولى للدين ونشأته من سمات عقلية intellectual خالصة. فتابور مثلاً يذهب الى أن الدين نشأ حين حاول الإنسان الأول أن يجد تبريراً عقلياً - وإن يكن غاطفاً - لبعض الظواهر الطبيعية كالموث والنوم والروى والأحلام، فافترض وجود نفس مستقلة تمام الاستقلال من الجسم، ثم بدأ يمد توصله الى أفكاره العقلية يتصور أن الحيوانات والنباتات بل وحتى الأشياء التى تعتبر غير حية وجامدة في نظرنا نحن بطلت هي أيضاً نفوساً، وكان من السهل عليه بعد ذلك أن يتصور وجود كائنات تمويهية من عبادة من تدور من أجله، وهي ما يطلق عليه اسم الآلهة والأرواح والسيافطين التى يخدم عليها الفلكلير الدينى. وكذلك يذهب سيد جيسس فرير Sir J. G. Frazer في تفسيره للعبادة الحديث الى أن الناس كانوا يركون في الأصل لغوى السحر، حتى اتضح لهم أولاً أن كياء =

وهو ما يطلق عليه اسم سيكولوجيا الشخصية أو سيكولوجيا الدوافع والاتجاهات^(١).

منهم على الأقل — أن السحر لم يحقق لهم في الواقع سوى الأغراض التي يجدون هم أنفسهم الياء، فاستبدلوا به الاعتقاد في وجود كائنات شبه بشرية توجه مسير الطبيعة وتسيطر عليها ، وإن كان من الممكن في الوقت نفسه التحكم فيها بشكل ما وتسخيره لصالح الإنسان نفسه . وقد ظل هذا الاتجاه السيكولوجي سائدا عند كثير من علماء الجيل الثاني الذين ظهروا في أوائل هذا القرن من أمثال الدكتور ماريت ولكن مع فارق بسيط ، وهو أن ماريت وأتباعه كانوا يرون من الأجدى البحث عن تفسير الأديان البدائية ليس في الحالات الإدراكية العقلية وإنما في الحالات الانفعالية والوجدانية . ونشأ هذا الفارق من التغير الذي طرأ على علم النفس ذاته ، إذ كان علماء النفس قد بدأوا يدركون أن الإنسان توجهه عواطفه واتصالاته ووجداناته أكثر مما يوجهه عقله وإدراكه . فإذا كان هذا هو الحال فيما يتعلق بالرجل الأورفي المتبدن في القرن العشرين ، فمن باب أول أن يكون ذلك صحيحا بالنسبة للإنسان القديم وبالنسبة للرجل البدائي . وعلى الصوم فلم يجد العالم إلا أنثروبولوجي يتساءل عن كيف كان صماء يفكر لو أنه هو نفسه كان بدائيا ، وإنما أصبح يتساءل بالآخرى عما كان صماء أن يشعر . وبذلك كل ما ريت يرد ظهور الدين ونشأته إلى الحالة الوجدانية التي تسيطر عليها انفعالات الرهبة والخوف على الخصوص .

أنظر في ذلك كتابنا عن « تايلور » — للرجم السابق ذكره ، صفحة ٢٧ ، ٢٨ .

(١) أياها تيريتشارد : « الأنثروبولوجيا الاجتماعية » صفحة ٧٥ . ويذكر لنا أياها تيريتشارد أن « هناك اعتراضات كثيرة توجه من ناحية إلى كل من تلك المحاولات العقلانية لتفسير الحقائق الاجتماعية في حدود علم النفس الفردي ، كما أن هناك اعتراضا واحدا عاما يصدق عليها كلها . وؤدي هذا الاعتراض العام هو أن علم النفس والأنثروبولوجيا الاجتماعية يدرسان نوعين مختلفين من الظواهر ، وأن ما يدرسه أحدهما لا يمكن فهمه على أساس النتائج التي توصل إليها الآخر : علم النفس يدرس الحياة الفردية بينما الأنثروبولوجيا الاجتماعية تدرس الحياة الاجتماعية . أو بقول آخر ، علم النفس يدرس الانساق النفسية والأنثروبولوجيا الاجتماعية تدرس الانساق الاجتماعية . وقد يلحظ عالم النفس وعالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية نفس الأشكال في السلوك الواعي ، ولكنهما يدرسان تلك الأشكال على مستويات مختلفة من التجريد » — المرجع نفسه ، صفحة ٧٧ .

والواقع أن عدداً كبيراً من الأنثروبولوجيين الثقافيين المحدثين يرون أن أية نظرية متأسكة متكاملة عن الثقافة يجب أن تحاول الكشف عن علاقة الثقافة بطبيعة الإنسان البيولوجية النفسية ، وأنه لا يكفي بالتالي دراسة الثقافة على أنها شيء مستقل ومتمايز أو على أنها نسق مغلق، بمعنى أنه يمكن فهمها عن طريق دراستها في علاقتها بغيرها من الظواهر الثقافية مع إغفال مسألة التعرف على أصلها إغفالاً تاماً . ولذا كان كثير من العلماء الأمريكيين على الخصوص يرون أن فكرة هيرت سبلسر عن الثقافة واستخدامه مفهوم « ما فوق العضوي » في كلامه عنها ، لكي يدل على أنها توجد مستقلة عن الطبيعة السيكلوجية للإنسان وأن الإنسان ليس إلا حاملاً للثقافة ، لن تؤدي في نظرم إلى تفسير واف عميق لطبيعتها . ومع أن عدداً كبيراً من هؤلاء العلماء يوافقون إيثانز بريتشارد وغيره من العلماء الذين يقبلون وجهة نظره عن وجود فارق واضح بين الثقافة والسيكلوجيا ، على اغتبار أن السيكلوجيا تعالج الطبيعة الفطرية الأساسية للإنسان بينما الظواهر الثقافية أمور خارجية يكتسبها الإنسان من الجماعة التي يعيش فيها ، وأن الربط بين الاثنين سوى يؤدي إلى تغيير مستوى التفسير ورد الثقافة إلى العوامل السيكلوجية أو أحياناً رد النواحي السيكلوجية إلى الثقافة ، فإن هؤلاء العلماء أنفسهم يرون في الوقت نفسه أن محاولات التفسير أو التأويل التي تصبأه العلاقة بين الثقافة والإنسان محاولات فاشلة وناقصة ، وإن كانوا لا ينكرون في الوقت ذاته أيضاً أن الربط بين الاثنين خلق بأن يحرص للكثير من المخاطر والأخطاء . فكلارك ويسلر Clarke Wissler مثلاً كان يرى أن علماء الأنثروبولوجيا يفتنون في انجاسم التجريبي العملي « لدرجة أنهم يرون أن مهمتهم تنحصر في التسجيل ووصف ظواهر الثقافة دون أن يكتفوا أنفسهم

هنا البحث عن أصولها أو عملياتها فضلاً عن قوانينها ، يأخذ عليهم أو على بعضهم اعتبارهم الثقافة ظاهرة قائمة بذاتها ومتميزة عن غيرها ، وأنه لا يمكن بذلك تفسيرها إلا في ألفاظ الثقافة ، وهو موقف غير مقنع في نظره^(١). فقد كان ويسلر ينظر إلى الثقافة على أنها « جميلة السلوك الإنساني » ، ولذا كان يرى أنه لا بد من محاولة تحديد أساسها وأصلها البيولوجي وهذا معناه في النهاية أن الفصل القاطع بين الظواهر السيكلوجية والثقافية فصل مصطنع على الرغم من كل ما يقال من أن الظواهر السيكلوجية أمور تلقائية فطرية بينما الظواهر الثقافية أمور مكتسبة ، وذلك لأن استعداد الإنسان نفسه لتقبل الثقافة أمر غريزي أو فطري . فالطفل يولد مزوداً باستعدادات معينة تهيئه لأن يعمل ويصرف كعضو في الجماعة أو القبيلة التي ينتمي إليها وبذلك يشارك في ثقافتها ويمارسها . وأنه لا يمكن للإنسان أن يكتسب التقاليد الثقافية إلا في حدود هذا الاستعداد الفطري . فالإنسان بطبيعته قادر على استعمال الآلات والأدوات ؛ أما نوع الأدوات التي يستخدمها بالفعل فإن الثقافة التي تسود الجماعة التي يعيش فيها هي التي تعينها له . فالطفل تدفعه طبيعته الفطرية الأساسية إلى أن يضع الطعام في فمه ، ولكنه يتعلم فيما بعد استخدام المعلقة إذا كانت ثقافته تعرف استخدام الملاعق ، أي في المجتمعات التي تكون

(١) يقول ويسلر في ذلك « أن الأنثروبولوجيين يعتبرون أن عليهم هو البحث عما تحمله الجماعات البشرية ، ولذا هم يكتفون بأخذ الأمور على ما هي عليه ويركزون كل جهودهم في ذلك الأمر وحده بحيث لا يكادون يتعمقون بأي شيء آخر » بل انهم كثيراً ما يدعون هوروم أو حق احتقارهم لغيرهم من العلماء مثل علماء البيولوجيا والنفس والاجتماع وغيرهم من يحاولون تأويل الثقافة في ضوء ممارستهم وبأساليبهم الخاصة ، ويقولون أنه لا وظيفة للبيولوجية ولا الوراثة ولا الذكاء ولا أي شيء آخر غريب يمكن أن تكون له أية قيمة في تفسير الثقافة » انظر في ذلك : *Wheeler. Man and Culture. op. cit., p. 261.*

الملاقي سمة من سماتها الثقافية ؛ وذلك بعكس الحال بالنسبة للطفل الذي لا تؤلف الملاقي سمة ثقافية في جماعته فانه لن يكتسب عادة استخدام الملقة^(١).

ولقد أقام ويسلر نظريته على أساس أن كل ما هو مشترك بين جميع الناس يعتبر فطريا وطبيعيا ، وعلى ذلك فالسلوك المتشابه بين الناس ينبع في الأصل من الطبيعة البشرية ويمكن بذلك اعتباره فطريا . ومن هنا كان ويسلر يرى ضرورة التمييز بين ناحيتين أساسيتين في دراستنا للثقافة : الأولى هي الأنماط الثقافية العامة ، والثانية هي المحتوى التاريخي الخاص الذي ترتبط به هذه الأنماط . ويدخل في الأنماط الثقافية العامة اللغة والشعائر الدينية في عمومها والمعرفة العلمية والأساطير وما إلى ذلك . ولكن يوجد في هذه الأنماط ذاتها مجالات كبيرة جدا للتنوع والتغاير مما يؤدي في آخر الأمر إلى تلك الاختلافات الواضحة بين مختلف الثقافات . ويرد ويسلر الأنماط الثقافية إلى تلك الاستعدادات الطبيعية عند الإنسان لتقبل الثقافة ، أي أنه يرجعها إلى الفرائز والخواص الفطرية التي تدفع الإنسان دفعا إلى المشاركة في الثقافة التي تسود المجتمع الذي يعيش فيه . وهذا مقتناه أن الإنسان يؤسس للثقافة دائما ويشارك فيها لأنه مضطر لذلك بطبعه ولا يملك عن ذلك بدبلا . وهذا في الواقع هو ما يعطى الثقافة صفة الاستمرار التي سبق أن أشرنا إليها في بداية هذا الفصل . ولا يرى ويسلر أن في موقفه أي تغيير في مستوى التفسير الذي ترد للثقافة بمقتضاه إلى علم النفس أو إلى العناصر النفسية ، لأن مضمون أي ثقافة من الثقافات إنما يحدد - في نظره - تاريخيا ولا يمكن استخلاصه

أو استنباطه من دراسة المبادئ السيكولوجية وحدها . وكذلك يرى ويسلر أن قوله بارتكار الانحطاط الثقافية العامة على أسس سيكولوجية لا يعنى أن الثقافات المتنوعة هي حصيلة مباشرة للاستجابات أو الافعال اللاشعورية أو اللاعقلية أو الغريزية فقط . وإن كان في الوقت نفسه يعنى أنها ليست مجرد حصيلة للنشاط الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية وحدها . والواقع أن ويسلر ينظر إلى الفرد دائما على أنه أساس الظواهر الثقافية لأنه بطبيعته « خالق للثقافات » أو « منشئ للثقافات » . وهو بذلك يقف موقفا معارضا بشكل صريح لآراء دوركايم وبيكسر وتاييلور الذين كانوا يميزون في كتاباتهم بين ما هو اجتماعي (أو ثقافي) وما هو فردي أو سيكولوجي . ومهما يقل من استمرار الثقافة فإن ذلك الاستمرار لا يرتبط في نظره بالجمع من حيث هو كذلك ، وإنما هو يرتبط بالفرد الذي يدخل في علاقات كثيرة متشعبة مع غيره من الأفراد ، وعلى ذلك فإن الثقافة تدبّن بوجودها في المحل الأول إلى مجهود الفرد ونشاطه وأعماله . (١)

وقد وجدت هذه الآراء طريقها إلى عدد كبير من الكتابات الأنثروبولوجية الثقافية في أمريكا وبخاصة كتابات تلاميذ ويسلر الذين تأثروا بفكره ونظرياته ، على ما هو الحال مثلا في بعض كتابات الأستاذ روبرت لوي Robert Lowie الذي يعارض في صراحة محاولات الفصل والتفريق بين الناحيتين التاريخية والسيكولوجية في دراسة الثقافة ، ويرى أنها جانبان متكاملان ليس فقط في المستويات الحضارية « الراقية » بل وأيضا في المستويات « البدائية »

(١) Ibid. pp. 280 - 75 كذلك يوجد عرض دقيق لآراء ويسلر في كتاب يديني

وأن ذلك يظهر بأوضح ما يظهر في حالة «الدين البدائي» ولقد تعرض لهذه المسألة بالذات في كتابه المشهور عن «الدين البدائي» حيث يستشهد بدراسة بعض الأديان والشعائر مثل (رقصة الشبح The Ghost Dance) عند بعض هنود السهول في أمريكا للتدليل على صعوبة الاستدلال على الظواهر الدللية من الفرائز القطرية وحدها، وأنه لا بد من معرفة الظروف والملابسات التاريخية والثقافية حتى يمكن فهم هذه الظواهر فهما صحيحا، كما أن من الصعب علينا أن نفهم الاستجابات السيكولوجية لدى الفرد أو الجماعة في مجال الدين إذا نحن أغفلنا أيضا معرفة الظروف التاريخية والثقافية التي تلاسها وتؤدي إليها. وينتهي من دراسته إلى القول بأنه لا يمكن اعتبار الظواهر الدللية ظواهر سيكولوجية خالصة، أو ثقافية بحت، وأن فهمها على الوجه الصحيح يستلزم الاستماتة بعلم النفس وبالتأويلات التاريخية على السواء^(١).

ويوضح لنا من ذلك أن عدداً كبيراً من العلماء الأمريكيين الذين اتجهوا في تفسير الثقافة اتجاهها تاريخياً في الأصل يرون أن التاريخ وحده لا يكفي لمثل هذا التفسير فلجأوا بالإضافة إلى ذلك إلى علم النفس، على أساس أن الثقافة مسألة معقدة تجمع بين التجربة التي اكتسبت عبر الزمن خلال التاريخ والتجربة السيكولوجية، وأن أي سمات السمات الثقافية تضم بذلك مزيجاً من النشاط السيكولوجي والثقافي بالنسبة لبيئة معينة. ويذهب بيدني Bidney في ذلك إلى القول بأن الثقافة تضم في الحقيقة ثلاثة عناصر متبايزة ولكنها متفاعلة في الوقت نفسه، وهي الكائنات العضوية والأفكار والأشياء أو الموضوعات الخارجية. وأنه بينما يميل عالم النفس إلى الاهتمام بتبيين دور الكائن

Lowie, R.; *Primitive Religion*; Routledge ; London
1998, pp. 185-204 .

العضوى وكذلك دور العقل وأفكاره فى الحياة ويفعل بذلك الموضوعات الخارجية الملموسة التى تؤلف محتوى الثقافة أو مضمونها، فإن عالم الأنتروبولوجيا الذى ينبثق منها تاريخيا يعيد على العكس من ذلك إلى الاهتمام بالموضوعات الثقافية الملموسة التى ينتجها العقل البشرى ويفعل التفكير الخلقى والتوازن والحوافز والدوافع الفطرية التى تؤدى إلى ظهور العملية الثقافية واستمرارها، ولذا كان بيدنى بنادى فى كتابه بضرورة الاهتمام بالجوانب الثلاثة إذا أريد دراسة الثقافة دراسة متكاملة دقيقة. فحقائق الثقافة هى فى واقع الأمر حقائق سيكولوجية وتاريخية، أو « سيكوك ثقافية » حسب التعبير الذى شاع أخيراً فى كثير من الكتابات^(١). ويظهر هذا الاتجاه « السيكيو ثقافى » واضحا فى بعض أعمال العالم الأمريكى جولد نفايزر Goldenweiser الذى ينسب على العلماء الذين ينهجون نهجا تاريخيا خالصا فى تأويلهم للثقافة إغفالهم دراسة العناصر السيكولوجية. فإذا كانت الاختلافات القائمة بين الثقافات يمكن ردها بسهولة إلى الظروف والملابسات التاريخية - فإن هناك فى رأيه علاوة على ذلك بعض العناصر والمبادئ السيكولوجية الضرورية التى تلعب دورا هاما فى الاختلافات أو المشابهات الثقافية أيضا، وربما كان هذا أوضح فى حالة « العموميات » الثقافية التى لا يمكن تفسيرها إلا فى ضوء علم النفس^(٢).

(١) Bidney, *op. cit.*, pp. 76 - 77.

(٢) Goldenweiser, A. A; *History, Psychology and Culture*, N.Y. 1939. pp. 66 - 97. ويقل بيدنى رأى جولد نفايزر ولكنه يذهب إلى أبعد منه إذ يرى أن ما يطلق على « العموميات » يصدق بمخالفته على « الخصوصيات » وأن الأمر واحد بالنسبة لظواهر الثقافة كلها سواء أكانت أنماطا عامة أو سمات خاصة بمجتمع معين بالذات. « فيها كلها لا يمكن الاكتفاء بالتأويلات التاريخية وحدها أو التأويلات السيكولوجية فقط ». Bidney, *op. cit.*, pp. 78 - 79.

(٤)

ولسكن على الرغم من أن الاهتمام بالتأويلات السيكولوجية في ميدان الأنثروبولوجيا الثقافية يرجع إلى القرن الماضي ، فالذى لاشك فيه هو أن التأويلات التاريخية ظلت تمثل الاتجاه السائد حتى عهد قريب نسبياً ، ولم يظفر الاهتمام بالإفهام نفسه باعتباره (صانع الثقافة) وجزءاً من العملية الثقافية إلا منذ ما لا يزيد على الأربعين سنة . فلم تكن الأنثروبولوجيا في العشرينيات من هذا القرن تهتم كثيراً بالنواحي السيكولوجية بعد أن بدأت تتخلص ولو بعض الشيء من تأثير الأنثولوجيا ، وذلك على الرغم من أن بعض العلماء في ذلك الوقت من أمثال ريفرز Rivers وسليجمان Se'igman وسابير Sapir وجولدنفاريز Goldenweiser عالجوا هذه النواحي بشكل أو بآخر . وذلك بالطبع بالإضافة إلى تحليل ليفي بريل Levy-Brahl للعقلية البدائية في كتابه المشهور الذي يحمل هذا الاسم نفسه ، أي (العقلية البدائية *La Mentalité Primitive*) وكذلك بعض الإشارات المتفرقة في كتابات فريزر وتايلور . ولكن لم يلبث كثير من العلماء أن بدأوا يهتمون في أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات بنوعين من المشكلات المشتركة بين الأنثروبولوجيا والسيكولوجيا . فأما المجموعة الأولى فإنها تتعلق بمسألة الاختلافات التي توجد داخل الجماعات فيما يتعلق بالعمليات الإدراكية ، وبخاصة فيما يتعلق بالذكاء والقدرات الخاصة والقوارى بين الجماعات السلافية وعلاقة هذه القوارى بسميزات وخصائص كل سلافة منها من ناحية ، وعلاقتها بالظروف الثقافية من الناحية الأخرى . وأما المجموعة الثانية فتتعلق بالاختلافات الثقافية ذاتها في مجال القيم وبخاصة فيما يتعلق بمسألة اختلاف القيم التي تفرضها الثقافات المختلفة على أفراد المجتمعات

التي تسود فيها تلك الثقافات، وكيف تؤثر هذه القيم المتعلقة بالثقافات في حياة الأفراد^(١).

ولقد أدى ازدياد الاهتمام بين علماء الأنثروبولوجيا بالنواحي السيكولوجية في الثقافة إلى ظهور اتجاه قوى للدراسة الشخصية في علاقتها بالثقافة عن طريق تحليل العلاقات بين الثقافة والفرد، أو على الأصح دراسة أثر الثقافة في تكوين الشخصية. وعلى الرغم من حداثة هذا الاتجاه الجديد فقد أفلح في أن يفرض نفسه بقوة في ميدان الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية على السواء، وأن يجده أنصارا عديدين وبخاصة في أمريكا. ويقول أوجيرن ونيمكوف: «لقد ظل الأنثروبولوجيون لسنوات طويلة يهتمون كثيراً بالتنظيم المبررى للثقافات المختلفة دون أن يهتموا كثيراً بالطريقة التي تؤثر بها الثقافة في الشخصية، كما ظل علماء النفس يقفون معظمهم على دراسة السلوك في المعامل التي أعدت خصيصا لهذا الغرض، ويبعدون تماما التأثيرات البيئية رغم ما لها من أهمية عالية. ولكن لم يلبث الأنثروبولوجيون أن اكتشفوا الشخصية في آخر الأمر، كما اكتشف علماء النفس الثقافة، وبدأ العلماء يتعاونان بشكل غدي في دراسة مشكلة العلاقات المتبادلة بين العوامل الثقافية والدوافع السيكولوجية. ثم أسهم علماء الاجتماع في ذلك أيضا، وبخاصة في تحليل أثر المراكز الاجتماعية والدور الاجتماعي في الشخصية^(٢)». وهكذا لم يعد العلماء - أو بعضهم على

(١) Piddington, *op. cit.*, vol. ii, 567-69.

(٢) Ogburn and Nimkoff, *op. cit.*, p. 249 — وينذكر لنا الأستاذان ماكير وبيج أيضا أن علماء الأنثروبولوجيا أدركوا «لحرا كما تماما خلال دراساتهم للشعوب البدائية وثقافتها علاقة الفرد الوثيقة بالثقافة نفسها. وقد أيقنوا أن أي فهم واف لشخصية الفرد أو المتركب الاجتماعي أو الثقافي الذي هو جزء منه يتطلب تحليلا دقيقا =

الأقل - ينظرون إلى الثقافة على أنها مجرد التقاليد ، أو حصيلة للنشاط الاجتماعي التي لا ترتبط بالأشخاص من حيث هم أشخاص ، والتي يطلقون عليها لذلك اسم (ما فوق العضوي) . أو أنها مجرد الأشياء التي يصنعها الناس ويلتصقونها ويحققونها في المجتمع الذي يعيشون فيه ، أو أنها مجرد السمات التي تنمو وتتطور في المجتمع تبعاً لقوانين خاصة بها ، وإنما بدأوا ينظرون إليها على أنها شيء أكثر تعقيداً من ذلك كله باعتبارها تشير إلى الصور المكتسبة للسلوك والمشاعر والتفكير عند الأفراد داخل المجتمع. وعلى هذا أصبحت الثقافة في نظرم شيئاً ذاتياً يرتبط بالأفراد الذين يشتركون في صيغة ثقافية معينة أو أنماط ثقافية محددة . وهذا معناه أن هؤلاء العلماء يعتبرون الصور والأشكال الثقافية تعريجات من السلوك ومن التجربة الثقافية . ومن ثم فليس لها وجود واقعي مشخص بعيداً عن الأفراد الذين صنعوها^(١).

وربما كان أهم الموضوعات التي جذبت اهتمام علماء الأنثروبولوجيا في هذا الصدد هو دراسة التمييز بين الجماعات والثقافات تبعاً للخصائص السيكولوجية السائدة فيها . وترتبط هذه الدراسة ارتباطاً وثيقاً بما يعرف على العموم باسم «المطابع القومية» national character في الدراسات الحديثة . وقد أطلق هذا الاسم على الدراسات التي تحاول تحليل وتفسير مقومات وخصائص أي شعب من الشعوب في ذاته بعيداً عن آدابه وفنونه وفلسفته . وقد اعتبرت

= للعلاقة المتبادلة بين الجزء والكل ، وتوقف كل منهما على الآخر . وقد ظهر أن المشكلة الرئيسية عند محققين من هؤلاء الباحثين هي نفس المشكلة الرئيسية التي واجهت علم الاجتماع نفسه سنوات عدة ، ألا وهي العلاقة بين الفرد والنظام الاجتماعي . - انظر ما كيرف وبيج الترجمة العربية صفحة ١١٦ .

دراسة « الطابع القومي » جزءاً من الأنثروبولوجيا لأول مرة أثناء الحرب العالمية الثانية، حين اهتم بعض الأنثروبولوجيين الأمريكيين - لأسباب تتعلق بالدعاية والحرب - بدراسة شعوب الأعداء والحلفاء على السواء، واستعانوا على ذلك بصحبرتهم الطويلة في دراسة المجتمعات البدائية البسيطة، كما استعانوا بوجه خاصي بخبرتهم في تركيب الثقافات الزائلة المتداعية والتي على ذلك الاندثار، وإبرازها كوحدة متكاملة من المعلومات المبعثرة التي كانوا يحصلون عليها من الشيوخ الأحياء في تلك المجتمعات. وقد قاموا بتطبيق ذلك المنهج نفسه على الشعوب المشتركة في الحرب، وبخاصة على اليابان، بقصد تركيب ثقافتهم وفهم مزاجهم وطابعهم الخاص واعتمدوا في ذلك على الكتابات والمعلومات التي كانت في متناول أيديهم نظراً لاستحالة القيام بدراسات حقلية مباشرة أثناء الحرب. وعرفت هذه الدراسات منذ ذلك الحين باسم « دراسة اللغاة عن بعد ». ولا يزال هذا الاسم يستخدم للدراسات التي يجريها الأنثروبولوجيون على ثقافة الشعوب التي يصعب الوصول إليها لسبب من الأسباب وقت إجراء البحث أو الاتصال بثقافتها اتصالاً مباشراً على ما يقتضيه المنهج الأنثروبولوجي، أو دراسة مقومات إحدى الثقافات في فترة معينة من ماضيها وتاريخها القديم^(١). وقد اشترك عدد كبير من الأنثروبولوجيين اللغافيين في أمريكا في هذه الدراسات، وبخاصة كلوكهوفن Kluckhohn ومارجريت ميد Margaret Mead وجورير G. Gorer ومرو Molraux، واتبعوا في هذه الدراسات نفس الوسائل والمناهج المستخدمة في دراسة

Mead, Margaret : "National Character and the Science (١)
of Anthropology " , in Lipset & Lowenthal (eds), *Culture and
Social Character* ; The Free Press 1981, pp. 15 - 17.

موضوع الثقافة والشخصية ، كما اعتمدوا كثيراً على نظريات فرويد *Freud* ويونج *Jung* ونظرية الجشطالت *Gestalt* وسيكولوجيا التعليم . إلا أن هذا النوع من الدراسات لم يتبع باطراد وبطريقة منهجية في المجتمعات البدائية والمتخلفة إلا بعد أن نشرت روث بنديكت *Ruth Benedict* كتابها المشهور عن « أنماط الثقافة » *Patterns of Culture* في عام ١٩٣٤ . والواقع أن هذا الكتاب يعتبر من أهم الكتب التي ساعدت كذلك على إثارة معنظم الاهتمام الحالي بمشكلات الثقافة والشخصية . وقد اعتمدت روث بنديكت في كتابها على عدد من الدراسات التي قام بها بعض الأنثروبولوجيين لبيان العلاقات القائمة بين نمط الثقافة السائدة في بعض المجتمعات البدائية ومظاهر الشخصية كما تنعكس لدى الأفراد في تلك المجتمعات ، وأشارت بوجه خاص إلى قبائل *Zuni* في الجنوب الغربي من الولايات المتحدة وقد قامت بدراستها روث بونزل *Ruth Bunzel* ، وهم يمتازون بالهدوء والوداعة والميل إلى التحالف ، وقبائل *Kwakiutl* في الشمال الغربي من أمريكا ، وقد قام بدراستهم أستاذها *Boas* فرائز بواس ، وهم يمتازون بالطرف والزورج إلى الانفرادية والميل إلى التنافس ، وقبائل *Dobu* دوبي بالقرب من غينيا الجديدة ، وقد قام بدراستهم ريو فورتشن *Reo Fortune* ، وهم مشهورون بالتشكك والارتياب والميل إلى المشاحنات والمنازعات . وحول هذه المجموعات القبلية الثلاثة التي تمثل ثلاثة أنماط ثقافية مختلفة يدور الكتاب ، وإن كانت هناك إشارات أخرى عديدة لكثير من القبائل والثقافات^(١).

(١) انظر ان كتاب « أنماط الثقافة » يوم في أساسه على عدد من المقالات التي كان قد سبق للزوجة نشرها ، وذلك على بعض الدراسات الحقلية التي قامت في نيجيريا

ولقد كان لروث بتديكت فضل كبير في توكيد أن السلوك الانساني في أى ثقافة من الثقافات يمكن فهمه على أفضل وجه في ضوء القيم والمثل والاتجاهات العامة التي تسود هذه الثقافة بالذات ، كما أن ثمة ضوابط محددة تحكم اتصالات الأفراد . وتختلف هذه الضوابط والمثل من مجتمع لآخر، وهذا الاختلاف هو الذى يساعد على تفسير ما يبدو لنا من أن بعض الاتجاهات في المجتمعات الأخرى اتجاهات شاذة أو غير سوية، وذلك حين نقيس تلك الاتجاهات ومظاهر السلوك من وجهة نظرنا الخاصة التي نستمدّها من ثقافتنا الخاصة. وهذا معناه في نهاية الأمر نسبية السواء أو الشذوذ والانحراف ، ونسبية ما هو اجتماعي أو لا اجتماعي . ويقول آخر فإن ما يعتبر « منحرفاً » أو « شاذاً » أو « غير سوي » بالنسبة للصيغة الثقافية العامة السائدة في المجتمع ككل قد يعتبر « سويًا » في نطاق محدد معين داخل هذه الصيغة الثقافية ذاتها. فالانحلال الجنسي قبل الزواج مثلاً ظاهرة شائعة في كل المجتمعات المعروفة ، ولكن الثقافات المختلفة تعف منها مواقف مختلفة تتفاوت بين الإباحة التي قد تصل إلى حد التشجيع من ناحية والاستنكار أو توقيع العقوبات الشديدة من الناحية الأخرى . ولذا كان يجب دراسة هذه الظاهرة داخل الصيغة الثقافية المتصلة بها في كل حالة على حدة . وهذا معناه أن سلوك الأفراد أو الجماعات يجب أن يدرس في ضوء ما تعلموا أنه صواب أو خطأ، وكذلك في ضوء فكرتهم عن السلوك المباح والمحرم . بل إن هذا يصدق على الثقافة الواحدة . فالجنسية

== ثم جئنا كلها بعد أن أدخلت عليها عدة تعديلات بحيث يبدو الكتاب في النهاية متناسكاً ومتناسقاً في عرض آراء الكتابة . ويعتبر هذا الكتاب من أوسع كتب الأنثروبولوجيا انتشاراً ، ليس في أمريكا وحدها ، بل في العالم أجمع .

المللية homosexuality مثلاً قد تعتبر ظاهرة غير سوية في نظر المجتمع ككل ، ولكن ليس كذلك بالنسبة للأشخاص الذين يمارسونها في ذلك المجتمع نفسه . ولذا كان هؤلاء الأشخاص يميلون إلى التجمع معا ليؤلفوا فيما بينهم جماعة متماثلة تسودها صيغة ثقافية متوحدة ، مما يشعرهم فيما بينهم بنوع من الطمأنينة التي يستمدونها من اشتراكهم في أداء عمل معين بالذات بفردون به عن بقية المجتمع .^(١) لذلك كانت روث بنديكت ترى أن كل ثقافة — أيا ما يكون مدى اغتشارها — تؤلف وحدة متمايزة ، وأن النظم التي توجد في هذه الثقافة تعكس نمطها الخاص المعين وتعتبر عما تسميه « بالنوايا » أو « الأغراض » الثقافية المتعلقة بذلك المجتمع بالذات ، أكثر مما تعتبر عن الحاجات البشرية العامة التي يقول بها بعض العلماء من أمثال مالىنوفسكى . وهذا هو ما كانت روث بنديكت تقصد إليه حين تكلمت عما تسميه « مبدأ النسبية الثقافية » principle of cultural relativity .

فكان القضية الأساسية في تفكير بنديكت هي أن كل ثقافة من الثقافات تسيطر عليها اتجاهات عامة شاملة تطبعها بطابع خاص يميزها عن غيرها . وهذا هو ما يميز في الحقيقة نظريتها التي تعرف عموماً باسم « الصيغة الثقافية الشاملة » عن الاتجاه الوظيفي في الأنثروبولوجيا . فهي تركز اهتمامها على دراسة الاتجاهات الأساسية للثقافة أكثر مما تركزه على دراسة العلاقات الوظيفية لكل صفة من السمات الثقافية . وعلى الرغم من اعترافها صراحة في بداية كتابها بضرورة اعتبار كل ثقافة كوحدة متماثلة ، فإن ثمة اختلافات واضحة بينها وبين مالىنوفسكى على الخصوص فقد بدأ مالىنوفسكى نظريته للثقافة من الفرد

واعتبر الظواهر الثقافية مشتقات من الحاجات الفردية . أما روث بنديكت فقد بدأت من « الصيغ الثقافية » واعتبرت السلوك الفردي مجرد اتفاق وتوافق مع التعاليم والمثل والقيم والاتجاهات الثقافية الموجودة بالفعل ^(١) . وما دام الامر كذلك فإن الباحث الأنثروبولوجي قد يستطيع أن يصل إلى تأويل وظيفي للثقافات المختلفة ولكن ليس « للثقافة » في عمومها والواقع أنه بحسب هذه النظرة لا يمكن قياس « علم للثقافة » بالمعنى الدقيق لكلمة « علم » ، وذلك نظراً لوجود كل تلك التباينات والاختلافات والأشكال والصيغ المختلفة أشد الاختلاف ، ولأن أي ثقافة من الثقافات تتألف في نظرها من عدد من الصيغ الثقافية التي تتكامل داخل نمط واحد عام سائد يختلف بالضرورة عن غيره من الأنماط كما تختلف مكوناته عن مكونات تلك الأنماط الأخرى . وهذا كله من شأنه أن يجعل من الصعب الوصول إلى تفسير « علمي » أو إله تعميمات كلية تقوم مقام « القانون » في العلم .

وقد ذكرنا أن ظهور « أنماط الثقافة » أدى إلى ازدياد الاهتمام بدراسة الفرد باعتباره عنصراً هاماً في تحليل الصيغ والأنماط الثقافية . والواقع أن هذا التأثير لم يكن قاصراً على علماء الأنثروبولوجيا الثقافية وحدهم ، بل إنه ظهر في كتابات عدد من علماء النفس والتحليل النفسي من أمثال إيرام كلردنر Abram Kardiner الذي اهتم اهتماماً بالغاً بإبراز الفرد كعامل دينامي في الموقف الثقافي ، وذلك باعتبار الفرد كائناً عضوياً بيولوجياً له حاجات ودوافع سيكولوجية تتفاعل مع قوى الأوضاع والمبادئ الثقافية التي يخضع لها . وقد كانت روث بنديكت قد أبرزت عقل الفرد على أنه

« صفحة يضاء » يمكن لأي ثقافة أن تترك طابعها الخاص عليها . أي أن الفرد في نظرها لم يكن أكثر من مجموعة كبيرة من الإمكانيات التي تستطيع الثقافة — أي ثقافة — أن تنقى وتختار منها ما يتلاءم ويضيق مع نمطها الخاص . وهذا معناه أن موقف الفرد في كتابات روث بنديكث من عملية التربية والتعليم موقف سلبي إلى حد كبير . وهذا أمر يعارضه كاردينز أشد المعارضة . إذ أن كاردينز يرى أن الفرد يخرج في عملية التعليم لكي « يقابل » ثقافته — حسب تعبيره — ويحصل منها على شيء من الإشباع الذاتي ، مما يؤدي بالتالي إلى ظهور أنماط السلوك الفردية في النطاق الذي تسمح به الثقافة .

وقد استعان كاردينز في كتاباته ببعض مفهومات التحليل النفسي بقصد التصديق في فهم العلاقات المتداخلة المعقدة التي تقوم بين أفراد المجتمع . إلا أنه لم يكن يعتقد رغم ذلك بأن الأفكار السائدة في الكتابات والنظريات السيكولوجية تحصد كلها بالضرورة على الثقافات البدائية ، ولذا كان يرى ضرورة تحوير وتعديل هذه الأفكار — أو بعضها على الأقل — بما يتلاءم مع تلك الثقافات . وأفضل مثل لذلك هو ما ذهب إليه من عدم إمكان تطبيق « عقدة أوديب » على المجتمعات الأموية التي ينتسب فيها الأبناء إلى أمهاتهم وإلى الجماعة القرابية التي تنتسب إليها الأم (وليس إلى الأب كما هو الحال في المجتمعات الأوروبية) والتي لاجتمع الأب فيها بالتالي بسلطة متميزة على أفراد عائلته . والواقع أن هذه نقطة هامة يثيرها كثير من الأنثروبولوجيين في تقديم لمدارس التحليل النفسي والمحاولات التي يبذلها بعض العلماء لتطبيق نظريات ذلك العلم على الرجل « البدائي » ، وقد تعرض لها مالا ينوفسكي نفسه في كتابه

عن « الجنس والكبت في المجتمع المتوحش »^(١). ولكن النقطه الاساسية في كل تفكير كاردينز هي فكرته عن « بناء الشخصية الاساسية basic personality structure ». وهو يصور ذلك البناء على أنه « مجموعة الخصائص السيكولوجية والسلوكية التي تظهر نتيجة للاتصال بالنظم الاجتماعية ». وقد حاول لينتون Linton توضيح الفكرة فوصف بناء الشخصية بأنه نوع من الاشتقاق من المفهوم السيكولوجي للشخصية ، ولكنه يختلف عنه في أن تحديد « البناء » يتم عن طريق دراسة الثقافة وليس عن طريق دراسة الفرد ، وهذا معناه أن بناء الشخصية الاساسية يمثل تجمع أو ارتباط كل خصائص الشخصية التي يبدو أنها تتطابق مع كل النظم والناصر والسمات التي تؤلف أى ثقافة من الثقافات . وليس من الضروري أن يحقق ذلك البناء الاساسي للشخصية في كل عضو من أعضاء الجماعة ، بل إنه يكفي أن يوجد لدى غالبية الافراد حتى يمكننا التعرف عليه وتحديد الملامح والعناصر التي تدخل في تكوينه والتي تعطي المجتمع بالتالي طابعا معينا متايذا ، خاصة وأن هذا « البناء الاساسي لشخصية » لا يظهر عند الافراد إلا نتيجة للتجارب السابقة التي يكتسبونها منذ مرحلة الطفولة المبكرة ، بمعنى أنه لا يظهر تلقائيا نتيجة للفراغ أو الدوافع أو القوى الاساسية ، وإنما هو شيء يستمد ويكتسب من الثقافة ذاتها^(٢).

(١) Malinowski, B., *Sex and Repression in Savage Society*, (١)

Kegan Paul, London (2nd printing) 1937.

Fortes, M.; " Malinowski and the Study of - : انظر ايضا مقال

Kinship " in Firth (ed); *Man and culture*, op. cit., pp 157-88.

Piddington , op. cit., vol. ii, pp, 607-8. (٢)

وعلى أية حال ، فالذى يهتما هنا هو أن نبين أن العلماء المشتغلين بموضوع الثقافة والعنصرية يهتمون في المحل الأول بالتعرف على العلاقة بين التراث الاجتماعى الشامل الذى يعيش فيه الفرد ويستجيب له بطريقة شعورية أو لاشعورية ، وكذلك كل التجارب التى مر بها الفرد فى نطاق الثقافة التى تسود المجتمع الذى يعيش فيه ، وينظرون إلى هذا المزيج كله على أنه وحدة متكاملة متماسكة . فالثقافات فى رأيهم تؤثر فى الفرد وفى سلوكه وتطبعه بطابع معين بالذات . مما يؤدى إلى اختلاف الفرد ليس من ثقافة لأخرى بحسب ، بل وأيضا فى الثقافة الواحدة إذا اختلفت الظروف التى يعيش فيها ، أى حين تختلف عناصر الثقافة التى تحيط به . مثال ذلك اختلاف نظرة الشخص الواحد إلى قيمة « الوقت » وتقديره لعنصر الزمن حين تتغير ظروف حياته العامة . فالعروى أو البدوى الذى يعيش فى الصحراء لا يعطى للوقت القيمة ذاتها التى يعطيها هو نفسه له حين تتغير أحوال معيشته ويلمسحق بالعمل فى إحدى الصناعات ، كما حدث بالفعل بالنسبة للبدو فى المملكة العربية السعودية أو فى ليبيا حين التحقوا بشركات البترول وأصبحت حياتهم اليومية تسير حسب توقيت دقيق لم يكن له وجود أو أهمية فى حياة الرعى . ولكن من ناحية أخرى ، فإن النمط الثقافى لا يمكن فى رأى هؤلاء العلماء أن يمحو ويذيل كل الفروق المزاجية التى تميز الأشخاص بعضهم عن بعض فى نطاق الثقافة الواحدة ^(١) . وهذه نقطة انتهت إليها روث بتدريكت نفسها وذهبت فيها إلى القول بأن من الصعب دراسة أنماط الثقافة دراسة صحيحة إذا أغفلت العلاقة بين هذه الأنماط وعلم النفس الفردى .

(١) انظر فى هذا الموضوع كتاب ما كيث وبيج من « الجسم » - الترجمة العربية

فكان البحث في تنوع نماذج الشخصية الأساسية يتطلب ضرورة الرجوع إلى الثقافات التي ترتبط بها هذه النماذج المختلفة . وقد ترتب على ذلك من الناحية الأخرى أن ذهب بعض الباحثين في الاجتماع والأنثروبولوجيا إلى القول بإمكان دراسة أى ثقافة من الثقافات عن طريق دراسة الأفراد الذين يعيشون في نطاق هذه الثقافة ، والتعرف على خصائص ومقومات شخصيتهم . ولعل أهم دراسة يمكن الاستشهاد بها في هذا الصدد هي الدراسة التي قام بها توماس وفلوريان زنانيسكي Thomas & Florian Znaniecki عن الفلاح البولندي وضمناها كتابهما *The Polish Peasant in Europe and America* وهي دراسة مستفيضة للأسرة الريفية والحياة الجمية والتأثيرات التي طرأت عليها نتيجة للتصليح وهجرة الفلاحين إلى ألمانيا وأمريكا . وقد اعتمد المؤلفان في ذلك على دراسة الشخصية والثقافة عن طريق تتبع تاريخ حياة الأفراد ودراسة ذكرياتهم الشخصية ومواقفهم ومشاكلهم ومعالجهم الخاصة . ويبين الكتاب عناصر ومكونات الشخصية وعوامل ومظاهر تفككها ، وكذلك العوامل التي قد تؤدي إلى إعادة تكوينها وتماسكها ، والانساق الاجتماعية المتغيرة نتيجة للظروف الجديدة . ويذكر لنا ما كثر ويبيع في ذلك أنه ومنذ نشر كتاب الفلاح البولندي ضاعف السوسيولوجيون من هذه المحاولة . فاشتمل عملهم على دراسة الدوائر المكانية للمدينة الحديثة حيث يشيع التفكك الاجتماعي والثقافي ، وذلك باستخدام تاريخ حياة الأفراد الذين لحقهم التفكك والحالات الخاصة بهم . وكذلك حللوا الأخط المتغيرة للأسرة بواسطة فحص مشكلات الشخصية عند أفرادها ، ثم صوروا مظاهر الصراع الاجتماعي والثقافي بين الأقليات بدرس تاريخ حياة أعضائها ^(١) .

(١) انظر الترجمة العربية لكتاب « المتهم » صفحة ١٢٣ . ويجد التاريخ في الكتاب ذاته (صفحات ١٢٧ — ١٣٠) بعض اشادات مستفيضة إلى عدد من الدراسات الأخرى التي أجراها عدد من علماء الاجتماع من هذا الموضوع نفسه في عدد من الملتفات العلمية مثل دراسة ليند وزوجته عن « ميدلتاون Middletown » .

وعلى العموم ، فالموضوع الذى تدور حوله كل هذه الدراسات هو ذلك المركب المؤلف من الشخصية والثقافة ، والعلاقات المتبادلة بينها عن طريق تحليل الشخصية وللظواهر التفصيلية لسلوك الأفراد ، والدور الذى تلعبه الثقافة فى تكوين ملامح سمات الشخصية الأساسية . ولعل أهم مشكلة تتعرض لها معظم هذه الدراسات فى هذا الصدد هى نوع العناية التى يعطى بها الطفل وبخاصة فيما يتعلق بالقواعد التى يخضع لها كل من الجنسين ومسألة الرضاغة والقطام ، وغيرها من الأمور التى يعقد علماء التحليل النفسى أن لها دخلا فى تكوين شخصية الفرد . إلا أنهم يدركون فى الوقت نفسه أن بناء الشخصية الأساسية الذى ينتج عن النمط العائلى لا يلبث أن يؤثر بدوره فى التولكلور والدين وبقية النظم ، على ما يقول أوجيرن ونيمكوف^(١) . ولقد ذهب بعض العلماء فى ذلك إلى حشد استخدام الاختبارات السيكلوجية - وبخاصة اختبارات الرورشاخ - على الأهالى فى المجتمعات البدائية ، مثلما فعلت كورا ديوا De Bois مثلاً فى دراستها لشعب آلور Alor . فلقد اهتمت بدراسة مشكلة تحلل وتفكك الشخصية عند البالغين وردها إلى القرية السلية الغير المعقدة والغير المنهجية ، وإلى ما يقرب على مثل هذه القرية من شعور الطفل بعدم الظلمة ونقص الحب والحنان . وقد استطاعت فى ذلك بتأنيده ثلاثين اختباراً من اختبارات الرورشاخ التى قام بتحليلها علماء آخرون ، فجاءت النتائج مؤكدة ما ذهب إليه ديوا فى تحليلها للثقافة والشخصية^(٢) .

Ogburn & Nimkoff, *op. cit.*, p. 225. (١)

De Bois, Cora, *The People of Alor. Minnesota U.P.*, 1944. (٢)

انظر ايضا Ogburn & Nimkoff, *loc. cit.*

ولقد استخدمت اختبارات الورشاخ أيضا في دراسة موضوع الشار
في قرية بنى سميج ، وهى الدراسة التى سبقت الإشارة إليها فى أكثر
من موضع ، وذلك بقصد التعرف على خصائص ومكونات الشخصية
الأساسية فى تلك الثقافة المحددة . ولكن لم يتم لأن تحليل تلك
الاختبارات .



وواضح من هذا كله أنه على الرغم من كل ما يقال عن نشأة الاهتمام
بدراسة البناء الاجتماعى والثقافة ومحاولة ردها إلى الظروف التى لا يست
الدراسات المحلية التى قام بها الأنثروبولوجيون الأوائل بين القبائل الأفريقية
من ناحية والهنود الحمر من ناحية أخرى ، وعلى الرغم مما يقال أيضا
من أن التفرقة بين البناء الاجتماعى والثقافة تفرقة مصطنعة ، ثم على الرغم
من التسليم بأن البناء الاجتماعى والثقافة مظهران لشيء واحد وأن أية
محاولة لفرازة أحدهما تتطلب بالضرورة فهم الآخر ، فالاختلاف بين
الاتجاهين البنائى والثقافى اختلاف جوهري وعميق . فهو اختلاف فى
الأسس الأولى التى يقوم عليها كل منها . إذ تمتد جذور أحدهما إلى
ما يمكن تسميته بعلم الاجتماع الكلاسيكى الذى تمثله المدرسة الفرنسية
أصدق تحليل ، بينما ترجع جذور الآخر إلى إنثنولوجيا القرن التاسع عشر .
وقد ترتب على ذلك ، كما رأينا . اختلافات فى المناهج وفى مستوى التفسير أو
التأويل . وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات التى تلى أحيانا كثيرا من
التناقض والجدل العنيف ، فهناك بعض محاولات للتوفيق والتقريب بين
الاتجاهين ، أو على الأصح بين المدخلين . ولكنها محاولات انصطلم

بكثير من الصعوبات والعقبات الناشئة عن الاعتبارات المنهجية ولذا لم يقدر لها النجاح . بل وقد لا يكون من الضروري ، أو حتى من المهم لها أن تنجح . إذ ليس ثمة حكمة بالغة في محاولة التقريب بين مختلف وجهات النظر أو التوفيق بين الآراء المتلاطمة . فكل من هذين المدخلين : المدخل البنائي والمدخل النقائي ، يخدم أغراضا معينة واضحة قد تختلف فيما بينها ولكنها تساعد بغير شك في النهاية على تحقيق فهم أعمق وأفضل للإنسان والمجتمع .

الفصل الخامس

التغير البنائي

كان الرأي السائد لدى عدد كبير من الكتاب الاجتماعيين والأنثروبولوجيين الأوائل الذين تعرضوا بالحديث في كتاباتهم للثقافات والنظم « البدائية » أن الحياة الاجتماعية ، فيما كان يعرف باسم « الشعوب البدائية » ، حياة ثابتة مستقرة لا تكاد تتغير. وقد نشأت هذه النظرة من الاعتقاد الشائع بأن تلك الشعوب والمجتمعات تعيش بمعزل عن العالم الخارجى ، ولا تكاد تصلها أية تيارات فكرية أو ثقافية أو اجتماعية من الخارج. وبذلك لم تكن أمامها فرصة للتغير نتيجة للاحتكاك بالحضارات والثقافات الأخرى. ولكن هذه النظرة القديمة لم تثبت أن تغيرت بعد أن ظهرت دراسات علمية دقيقة عن الشعوب المختلفة والبسيطة والتقليدية، بحيث أصبح علماء الاجتماع بعامه، وعلماء الأنثروبولوجيا بخاصة ، يؤمنون بأن ما يسمى بالمجتمعات والثقافات « البدائية » خضعت في واقع الأمر - ولا تزال تخضع - لكثير من التغيرات الخارجية التي ترتب عليها كثير من التمدلات والتغيرات المتواصلة المستمرة. وإن كانت هذه التغيرات تحدث في أغلب الأحوال بهذه الشدة إن هي قورنت بسرعة التغيرات التي تحدث في المجتمعات المتقدمة وبخاصة في أوروبا وأمريكا. وربما كان ذلك الاختلاف في سرعة التغير هو المسئول الأول عن اعتقاد الأنثروبولوجيين الأوائل بأن المجتمعات والثقافات « البدائية » استاتيكية أو ثابتة. وربما كان هذا أيضا هو السبب في أن معظم الكتابات الأنثروبولوجية في النصف الأول من هذا القرن كانت تكتفى بدراسة « البناء الاجتماعى » أو « الثقافة » في حالتها الاستقرارية ، ولا تعطى العناية الكافية للنواحي الديناميكية في المجمع البدائى .

ورغم هذا، فالواقع أن موضوع التغير الاجتماعى كان دائماً من الموضوعات التى ألفت فى جذب انتباه المفكرين إليها، بحيث ظهرت فيه عدة نظريات وآراء قديمة لاتزال تتردد بشكل أو بآخر فى أحدث الكتابات السيسولوجية والأثربولوجية. فلقد كان رأى السائد فى التفكير الصينى فى القرن السادس قبل الميلاد مثلاً، وكذلك فى الفكر الهندى القديم، هو أن التغير نوع من التدهور والانحطاط والتأخر من حالة الكمال، وذلك على رغم أن الإنسان كان يعيش، حين خلق، فى حالة من السعادة الكاملة، ثم لم يلبث التساد أن بدأ يدب إلى تلك الحياة السعيدة، ومز الإنسان خلال عدة مراحل من التدهور والانحلال والتفكك. وهذه النظرية القديمة ذاتها تظهر عند بعض المفكرين التطوريين فى القرن التاسع عشر بمن تأثرت كتاباتهم بالمعتقدات الدينية عن الخلق. فقد كان هؤلاء العلماء والكتاب يعتقدون، كمفكرى الشرق القديم، أن المرحلة الأولى من مراحل الحياة البشرية كانت مرحلة راقية متقدمة لم تلبث أن انعكست ولحقها التدهور والنقاص. وأصحاب هذا الاتجاه يرون أن الإنسان خلق فى الأصل على درجة عالية نسبياً من الرقى الثقافى، ثم تعرضت ثقافته لبعض الظروف القاسية والتغير المواتية التى دفعت بثقافته إلى هوة التدهور والاضمحلال. ويستمد هذا الرأى أصوله من تعاليم الدين المسيحى ذاتها ومن قصص التوراة، على أساس أن الصورة الدينية الشائعة عن آدم أبى البشر وأول رجل ظهر على الأرض هى أنه خلق فى الجنة، وبأخذون ذلك دليلاً على أنه كان يمارس الزراعة فى مبدأ الأمر. ولما كانت الزراعة تعبر فى نظر العلماء التطوريين وسيلة للعيش أكثر رقى وتقدماً من كل من الحرف والمهن، كالجمع والالتقاط والرمي وقنص الحيوان التى لابد أن تكون قد ظهرت - تبعاً لهذه النظرية - فى مرحلة تالية للزراعة، فإن التفسير

الوحيد لذلك هو أن الثقافة الإنسانية، التي بدأت راقية في عموها، تدهورت نتيجة لتلك العوامل والظروف الغير الملائمة ، وأن هذا التدهور حدث على الأقل في بعض المناطق بينما تابعت الثقافة تقدمها وسيرها نحو الرقى في المناطق الملائمة . فكأن التغير في نظر أصحاب هذه المدرسة ، التي كانت تضم عددا من رجال الدين واللاهوت في القرن التاسع عشر مثل الأسقف هوپلى Whately ، أسقف كاتدرى في ذلك الوقت، كانت ترتبط ولو ارتباطا جزئيا بالتدهور والنكوص والانحطاط^(١) .

وهذا يصدق في حقيقة الأمر على معظم النظريات الأخرى التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وفي أوائل هذا القرن ، إذ يمكن أن نجد بذورها الأولى في التفكير القديم ، كما هو الحال في نظرية « الدورات التاريخية » التي تصور المجتمع البشرى يمر بدورات ممتدة بحيث يعيد التاريخ نفسه دائما . فبعد أن يمر بعدد معين من المراحل المرسومة لا يلبث أن يعود إلى المرحلة الأصلية لتبدأ دورة جديدة وهكذا . فهذه النظرية ترجع جذورها إلى بعض الكتابات الهندوكية القديمة، ولا تزال الفكرة ذاتها تؤلف جزءا أساسيا في التفكير البوذي، كما هو الحال أيضا في النظرية القائلة بفكرة التقدم والرقى والتي تصور التغير الاجتماعى يسير في اتجاه تصاعدى بحيث يتقدم الإنسان والمجتمع من مرحلة أكثر بدائية إلى مرحلة أخرى أكثر تقدما إلى أن وصل إلى المرحلة الحالية التي تمثل أرقى المراحل^(٢) . ولن نعرض هنا لهذه المشابهات بين النظريات الحديثة والآراء الفلسفية القديمة ، وإن كنا سنعالج بعض هذه النظريات بشئ من التفصيل في المصفحات المقبلة.

(١) راجع في ذلك كتابنا من « تاريخ » — صفحات ٥٩ — ٦٦ .

(٢) Koenig, op. cit., pp. 279-80.

ولكننا نشير إلى هذه المشاهدات فقط لكي نبين إلى أي حد كانت فكرة التغيير تشغل أذهان المفكرين في كل المصور وتلقى منهم اهتماما بالغا. وهذا لا يتعارض بالطبع مع ما سبق أن ذكرناه من اعتقاد بعض العلماء في القرن الماضي من أن المجتمع البدائي كان يمش في حالة استقرار وثبات لا يكاد يتغير أو يتبدل ، نظراً لانعدام الظروف والشروط والعوامل التي تدفعه إلى مثل هذا التغيير .

ولقد ازداد الاهتمام بدراسة التغيير في المجتمع ازديادا كبيرا في السنوات الخمسين الأخيرة ، وبخاصة في ميدان الأبحاث والدراسات الأنثروبولوجية ، نتيجة لاتصال الشعوب « البدائية » بالثقافات الغربية وخروجها بالتالي من عزلتها النسبية. ويحظى اهتمام علماء الأنثروبولوجيا بموضوع التغيير انقلابا كبيرا في مجال هذه الدراسات التي كانت تقتصر في الأصل على دراسة النظم الاجتماعية أو الثقافة في حالتها الاستاتيكية، فتصف مكونات البناء الاجتماعي أو مكونات الثقافة في مجتمع محلي معين بالذات، وفي فترة معينة بالذات أيضا، بقصد إبراز الخصائص الأساسية والمميزات الجوهرية لذلك البناء أو تلك الثقافة. وليس من شك في أن علماء الاجتماع شغلوا أنفسهم بمشكلات التغيير الاجتماعي قبل أن يفكر الأنثروبولوجيون في الاهتمام بهذه المشكلات بوقت طويل جدا . وليس من شك أيضا في أن علماء الأنثروبولوجيا استعانوا إلى حد كبير بنظريات السوسيولوجيين عن التغيير الاجتماعي في دراساتهم لهذا الموضوع في المجتمعات « البدائية » والمتخلفة والتقليدية التي يجرون فيها دراساتهم المحلية. والمهم هنا هو أن نذكر أن علماء الأنثروبولوجيا المحدثين ليسوا أقل اهتماما من علماء الاجتماع بمعالجة مشكلات التغيير الثقافي والاجتماعي ، بل إن مجال

هذه الدراسات أوسع وأرحب أمامهم مما هو عليه بالنسبة لعلماء الاجتماع، نظراً للتغيرات الواضحة العميقة التي تمر بها الآن المجتمعات التقليدية، إما نتيجة لانصهارها بشكل أقوى وأوضح بغيرها من المجتمعات والحضارات، وإما نتيجة لتنفيذ مشروعات التنمية الاقتصادية والاجتماعية في كثير من هذه المجتمعات، مما ترتب عليه ظهور تغيرات هائلة في ثقافتها ونظمها وأبليتها الاجتماعية.

ويرد الأستاذ ريموند فيث ظهور هذا الاهتمام الجديد بدراسة التغير في المجتمعات التقليدية إلى عاملين أساسيين: الأول هو نوع المعلومات الانثوجرافية ذاتها التي بدأ الأنثروبولوجيون الاجتماعيون والثقافيون يحصلون عليها من دراساتهم الحقلية، والتي تختلف في طبيعتها عن المعلومات التي كان يسجلها العلماء الأوائل، ويرجع اختلاف هذه المعلومات بغير شك إلى نفس التغيرات التي طرأت على تلك المجتمعات. فحين يبدأ شعب من الشعوب التي كانت تعتبر « بدائية » أو متأخرة يستخدم في حياته اليومية الفؤوس المصنوعة من الصلب بدلا من الحجارة أو بدلا من عصا الحفر مثلا، وحين يبدأ الناس في تلك المجتمعات يلبسون الملابس المصنوعة من القطن بدلا من لحاء الشجر، ويكتبون ويقرأون الصحف بعد أن لم يكن لهم بالقراءة والكتابة علم أو معرفة، وحين يقومون بزراعة الكاكاو والمطاط والذول السوداني لكي يبيعوه بعد أن كانوا يكتفون بزراعة المحصولات التي يفتقون عليها ولا يزرعون منها إلا ما يكفي سد حاجاتهم الخاصة، أو حتى بعد أن كانوا يقتنعون بجمع الثمار والحدود والدرجات التي تنمو برية دون أن يبذلوا أي مجهود في الزراعة، وحين ينفقون ثمن بيع محاصيلهم في شراء دراجة مثلا أو جرافتون بعد أن كانوا يتجادون بتلك المحصولات أو

يقاضون عليها ، فلا بد أن بطراً على تفكيرهم وسلوكهم وتصرفاتهم -
وبالتالى على ثقافتهم ونظمهم الاجتماعية - تغير جوهرى عميق . وقد اضطر
الانثروبولوجيون إزاء ذلك إلى دراسة هذه التغيرات الواضحة فى الحياة
اليومية وفى تصرفات الناس ، كما اضطروا بالتالى لدراسة تلك العلاقات
الاجتماعية الجديدة . وحلهم ذلك على أن يبتغوا مصطلحات جديدة لم
يكن لها وجود من قبل فى الدراسات الانثروبولوجية القديمة مثل « الاحتكاك
الثقافى » و « التغير الثقافى » أو « اكتساب الثقافات » ، لكى تدل على
عملية اكتساب أنماط جديدة للسلوك وظهور نماذج جديدة أيضا من
العلاقات الاجتماعية ضمن نطاق الأنساق التقليدية . ومع ذلك فقد كان
هؤلاء العلماء ينظرون طيلة الوقت إلى هذه الأنساق التقليدية الأصلية كما
لو كانت نغف موقفا سلبيا فى عملية الاحتكاك أو الاكتساب الثقافى ، وأنها
تكانت تكتفى بتقبل كل ما يقد عليها من الخارج وتمثله أو تكيف نفسها معه ،
وبخاصة حين تكون الثقافة الطارئة أكثر تقدما وتطورا . ولكن هذا
التفكير لم يلبث هو نفسه أن تغير كما سرى . والعامل الثانى الذى أدى إلى
الاهتمام بدراسة التغير فى المجتمعات التقليدية هو نفس التغير العام الذى طرأ
على اتجاه التفكير الاجتماعى عموما إزاء مسألة الاستقرار أو الثبات الاجتماعى
social stability من ناحية ، والعملية الاجتماعية social process من الناحية
الأخرى . فالمعروف أنه بقدوم القرن - العشرين ظهرت تغيرات سريعة
ومتلاحقة وعميقة ، ليس فى المجتمعات البدائية وحدها نتيجة لاتصال الحضارة
الأوروبية بها ، بل وأيضا فى المجتمعات الغربية المتقدمة ذاتها . وأصبحت التغيرات
القصائية تعتبر مسألة عادية مألوفة وليست أمورا استثنائية كما كان عليه الحال
فى القرن التاسع عشر ، حين كان النظام الاجتماعى راسخا والتقاليد ناجية

ومتأسكة في أوروبا ذاتها . وإزاء هذه التغيرات الكثيرة السريعة ، أصبحت الفكرة العامة عن العالم الحديث أنه « عالم متغير » . وصاحب ذلك بالضرورة أن التحليل الأنثروبولوجي بدأ بدوره يميل إلى أن يتخذ طابعا أكثر دينامية من التحليلات السابقة ، ولم يمسد العلماء الأنثروبولوجيون ينظرون إلى الشعوب « البدائية » أو التقليدية على أنها شعوب « سلبية » تقبل الحضارة الوافدة في خضوع واستسلام . وبذلك بدأ هؤلاء العلماء يهتمون بنوع خاص بموقف الثقافات والنظم التقليدية من الثقافة الجديدة الطارئة ، ونوع رد الفعل الإيجابي الذي يبدو من هذه الشعوب والمجاعات إزاء كل عنصر

جديد . كما بدأ بعض العلماء يهتمون في شيء من الجدية بالتعرف على قدرات هذه الشعوب ذاتها على خلق الأفكار الجديدة وابتكار وسائل خاصة بهم للعمل ، وإن تكن هذه القدرات قاصرة أو ضعيفة بحكم الظروف التي تعيش فيها هذه الشعوب ، كما أن نتائجها لا تظهر إلا في نطاق ضيق محدود بالنسبة لما يحدث في المجتمعات الراقية المتطورة . وقد بدأت الدراسات الأنثروبولوجية ، وبخاصة في السنوات العشرين الأخيرة ، تزخر بمظاهر هذا التغير والصراع الدائر داخل الأنساق الاجتماعية والثقافية التقليدية . ولم يجد العلماء يقتصر على محاولة إبراز التوازن التقليدي في الأنساق الاجتماعية باعتبار ذلك التوازن - الذي يدل على الثبات والاستقرار - هو أهم ما يميز الأبلية الاجتماعية في تلك المجتمعات . إذ ليس من شك في أن تغير العلاقات الأساسية في النسق الاجتماعي أدى إلى اختلال التوازن القديم مما أصاب هذه المجتمعات بكثير من الخلل والتفكك . وترتب على هذا كله أن تلك المجتمعات ذاتها أخذت تحاول العمل على إعادة توازنها القديم وعلى أن تكيف

أنساقها التقليدية مع الظروف الجديدة الطارئة^(١).

ولقد وضعت في ذلك كله نظريات عديدة تحاول تفسير التغير الذي طرأ على المجتمع ، وتحليل الصراع الدائر بين الثقافات والنظم والقيم التقليدية والجديدة الوافدة. وكثير من هذه النظريات يعتمد في المحل الأول على الحجة الشخصية التي حصل عليها علماء الأنثروبولوجيا من أبحاثهم الحقلية في المجتمعات المختلفة التي انصلت اتصالا مباشراً أو عميقا بالحضارة الأوروبية، نتيجة للاستعمار وهجرة الأوربيين إليها وإقامتهم واستيطانهم فيها، ثم نتيجة للجهود الطويلة التي تبذل لتنمية اقتصاديات هذه الشعوب والمجتمعات . وليس من أغراضنا هنا أن نبجث الأسباب الحقيقية التي دفعت المستوطنين الأوربيين إلى الاهتمام بمشروعات التنمية الاقتصادية، وأحيانا التنمية الاجتماعية، في هذه الشعوب . ولكن الذي يهمنا هنا هو التغيرات الاجتماعية والثقافية وبخاصة التغيرات البنائية التي ترتبت على هذه المشروعات . ولكن البعض الآخر من هذه النظريات يرجع أصوله إلى النظريات التي ظهرت في القرن التاسع عشر ، بل وأحيانا إلى الآراء والنظريات التي كانت تظهر أحيانا في التفكير الفلسفي الاجتماعي القديم . ولن نحاول أن نعرض هنا لهذه النظريات كلها بالتفصيل ، وإن كنا سنعرض بالضرورة إلى بعضها لكي نبين مدى اختلاف النظريات الحديثة عن موقف العلماء الأوائل من مشكلة التغير ، وحتى يمكننا أن نتعرف أيضا على « مفهوم التغير » كما يتصوره العلماء المحدثون أو بعضهم على الأصح .

(١) انظر في ذلك : Firth, R., *Elements of Social Organisation*,
Watts, London 1951, pp. 80-2; Moore, W., *Social Change*,
Prentice Hall, N. J. 1933 Ch. 1.

(١)

وفد تبدو فكرة « التغير » فكرة بسيطة واضحة نظراً لشيوع الكلمة في الاستعمال اليومي . ومع ذلك فقد أثارت كثيراً من الجدل والمناقشات في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا على السواء ، مما يقتضى ضرورة محاولة توضيح معناها كما يستخدم في هذه الكتابات ، خاصة وأنا نقصر حديثنا هنا على نمط معين من أنماط التغير التي تحدث في الحياة الاجتماعية وهو « التغير البطيء » . وتشير كلمة «تغير» على أية حال إلى الاختلافات التي تحدث في أى شئ . والتي يمكن ملاحظتها خلال فترة من الزمن . وعلى هذا الأساس فإن التغير الذي يحدث في الحياة الاجتماعية يقصد به الاختلافات التي تطرأ على أى ظاهرة من الظواهر الاجتماعية خلال فترة معينة من الزمن والتي يمكن ملاحظتها وتقديرها ، وإن كان بعض التغيرات تمر بغير ملاحظة ويقبلها الناس على أنها أمور عادية . ويقول آخر ، فإن « التغير الاجتماعي » يؤخذ في العادة على أنه هو التمديلات التي تحدث في أنماط الحياة في مجتمع معين أو في شعب من الشعوب . وتنتج هذه التمديلات من عوامل كثيرة متعددة داخلية أو خارجية^(١) . فقد نشأ مثلاً ، وبخاصة في المجتمعات المتخلفة ، عن اكتشاف بعض موارد الثروة التي لم تكن معروفة من قبل واستغلال هذه الموارد مما يقرئب عليه ظهور آثار واضحة في حياة الناس ، أو قد نشأ عن هجرة الأوربيين واستيطانهم في بعض المناطق التي توجد فيها مجتمعات قبلية تخلفا حياتها التقليدية البسيطة ، كما قد نشأ عن محاولة نشر التعليم ومبهمه في بعض

Lundberg, G A., Schrag, G. C. & Larsen, O. N., (١)
Sociology, Harper, N. Y. 1968, p. 691.; Koenig, *op. cit.*, p. 279.

الجماعات التي ظلت لا تعرف القراءة والكتابة أجيالا طويلة من الزمن ،
أو حتى نتيجة لفرض الضرائب على الجماعات القبلية التي لم يكن لها عهد
بالضرائب من قبل ، أو قد ينشأ عن هبوط أسعار المواد الخام التي تنتجها
إحدى الدول في الأسواق العالمية ، أو عن ظهور دعوة دينية جديدة قوية
تفلح في جذب عدد كبير من الأنصار في مجتمع كان يؤمن بعقيدة أخرى ،
أو ما إلى ذلك^(١) . فكان الأسباب التي تؤدي ، أو قد تؤدي ، إلى حدوث التغير
في الحياة الاجتماعية أسباب كثيرة مختلفة ، كما أن التغير نفسه قد يتخذ أكثر من
شكل واحد . فقد يكون تغيراً في السلوك الاجتماعي الصادر عن الأشخاص
الذين يعيشون في ذلك المجتمع ، أو قد يكون تغيراً في المجتمع نفسه .
وقد نشأ عن ذلك التفرقة العامة التي نجدها في كل كتب الاجتماع
والأنثروبولوجيا التي تعرضت لهذا الموضوع بين ما يسمى بالتغير الثقافي
Cultural Change والتغير الاجتماعي Social Change ، وذلك على الرغم
من أن التغيرات التي تحدث في المجتمع إنما تتمثل وتفصح عن نفسها في
سلوك الناس ، أي في مظاهر الثقافة ، مما يعني أن التغير الاجتماعي يتطوّر
بالضرورة على تغيرات ثقافية . ولكن ليس العكس صحيحاً دائماً . وكل
هذا كفيلاً بأن يبين لنا أن التغير ، في الحياة الاجتماعية ليس ظاهرة
بسيطة وإنما هو أمر معقد إلى حد كبير . ويظهر هذا التعقيد من ناحية
في تنوع التأثيرات التي يخضع لها المجتمع والتي تؤدي إلى ظهور التغير من
ناحية ، كما يظهر في تنوع مجالات التغير ذاتها من الناحية الأخرى .

(١) انظر كتاب Jarvie, J. G., *The Revolution in Anthropology*,
Routledge and Kegan Paul, London 1964, p 111.

وعلى الرغم مما قلناه من أن الاهتمام بدراسة التغير الاجتماعى اهتمام قديم ، فالواقع أن العلماء لم يوجهوا عنايتهم إلى دراسة ديناميات التغير الاجتماعى والثقافى إلا منذ عهد قريب فقط . فقد كان علماء القرن التاسع عشر ، بل والجيل التالى من العلماء الذين ظهروا فى أوائل القرن الحادى ، يهتمون بموضوع التغير من زاوية أخرى تتفق مع الاتجاه العام الذى ظل يسيطر على كل التفكير الاجتماعى فى ذلك الوقت ، كما يتفق مع المبادئ والمسامات الأساسية التى كانت تحكم تفكيرهم وتوجه كتاباتهم . فبالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه من أن كثيرين من العلماء الأوائل كانوا يمتسدون أن المجتمعات « البدائية » مجتمعات ناجية مستقرة أو استاتيكية ، وبخاصة إذا قورنت بالمجتمعات المتقدمة الراقية ، فإن الاتجاه الذى كان يسود فى الكتابات التى تعرضت لمشكلات التغير فى المجتمع البشرى كان يفترض أن هذه المجتمعات كانت « ناجية » أو مستقرة فى فترة معينة من تاريخها ثم خضعت بعد ذلك لعوامل التغير . وكانت مهمة العلماء فى ذلك الحين هى أن يكشفوا عن تلك العوامل التى ظهرت فى الماضى السحيق وأدت بالمجتمع البشرى إلى أن يصل إلى حالته الراهنة ، ثم يحاولون التطلع بعد ذلك إلى المستقبل البعيد أيضا للتعرف على ما قد عصى أن يحدث للإنسان والمجتمع والثقافة . كذلك شغل هؤلاء العلماء أنفسهم إلى حد بعيد بصعيد المراحل التى مرت بها هذه المجتمعات والنظم الاجتماعية فى تغيرها .

ولقد ارتبطت فكرة التغير فى أذهان هؤلاء العلماء بفكرة التقدم : التقدم من البسيط إلى المركب من ناحية ، والتقدم من الأكثر بدائية والأقل تقدما إلى الأكثر تقدما ورقيا من الناحية الأخرى . وظهرت بذلك عدة نظريات لا تزال لها أهميتها التاريخية فى التفكير الاجتماعى والأنثروبولوجى ،

مثل نظرية أوجيبست كوت Auguste Comte عن الحسابات الثلاثة : اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية . فقد كان كوت يعتقد أن الإنسانية مرت بالمرحلتين الأولى - حتى وإن كانت بعض ملامح هاتين المرحلتين ما تزال تظهر في بعض نواحي الحياة والفكر - وأنها تتقدم باستمرار واطراد نحو المرحلة الثالثة ^(١) . كذلك تظهر فكرة التقدم في تفكير هربرت سبنسر الذي كان يرى ، بمقتضى نظريته عن المائالة بين المجتمع والكائن العضوى ، أن التطور الاجتماعى يشبه بالضرورة التطور العضوى ، وبذلك كان ينظر إلى التغير الاجتماعى فى الفاظ وحدود مراحل التقدم . وكان سبنسر يرى أن المجتمع البشرى يتقدم بالضرورة أيضا من المرحلة أو الحالة الحربية militarism إلى الحالة الصناعية industrialism التى يسودها الرخاء والأمن والسلام . وبصاحب ذلك التحول تغير بطيء يتمثل فى نمو حجم الجماعات وازدياد النفاصل الاجتماعى والتفاوت . ولكن على الرغم من ذلك فإن المجتمع فى المرحلة الصناعية المعقدة يتميز بدرجة أعلى من التضامن والتنسيق والتماكس ، بمعنى أن أجزائه المكونة تؤلف كلاً واحداً أو

(١) يرى كوت أنه فى المرحلة الأولى كان الإنسان يعتقد أن الكون سيطر عليه القوى الإعجازية أو الفائلة فطبيعة حيث تسيره وتتحكم فيه . ولكنه تقدم من أية حال بالترتيب من عبادة البدود Fetishism إلى عبادة الأرباب المتصدة ، إلى أن وصل أخيراً إلى التوحيد . وقد استمرت هذه المرحلة فى الزمان حتى بداية الصور الحديثة حين بدأت المرحلة الميتافيزيقية التى بدأ الإنسان يميل فيها إلى تفسير الظواهر الطبيعية بالانجباء إلى التصورات المجردة . أما فى المرحلة الوضعية أو العلمية ، فإن الإنسان لم يعد يميل إلى بحث عن الطل الأولى وإنما هو يحاول أن يجد تفسيرات ملموسة يمكن ملاحظتها والتجريب عليها . راجع ذلك : Barnes . H. E. , " The Social and Political Philosophy of Auguste Comte : Positivist Utopia and the Religion of Humanity " in Barnes (ed.) ; " An Introduction to the History of Sociology , Chicago U. P. 1948 , pp. 81 - 107 ; Koenig , op. cit. , p. 282 ; Timasheff , N. S. op. cit. , pp. 22 - 7 .

نسقا متماسكا رغم ما قد يوجد بينها من تنافر واختلاف^(١). والواقع أن هذا الاتجاه نحو تصور التغير الاجتماعى يسير فى مراحل مرسومة لم يكن قاصراً على التفكير السوسيولوجى^(٢). وإنما يبدو واضحاً قوياً فى الكتابات الأنثروبولوجية أيضاً التى ظهرت فى القرن التاسع عشر. فقد كان الطابع الغالب على هذه الكتابات هو الطابع التطورى، الذى يميل إلى إظهار التغير فى المجتمع أو الثقافة كما لو كان يسير فى خط واحد بحيث ينتقل المجتمع من مرحلة أدنى إلى مرحلة أعلى. وهذا معناه أن علماء الأنثروبولوجيا كانوا هم

(١) يذكر سيمس فى كتابه *Principles of Sociology, part II* أن المجتمع كائن عضوى ينمو ويضائل فى البناء والوظيفة، وأنه فى أسماء ذلك يزيد الاهتمام المتبادل بين أجزائه كما أنه على الرغم من تكمونه من أجزاء عديدة فإنه — كوحدة — يخلف من هذه الأجزاء المتفصلة، ويمثل التغير الاجتماعى الذى يشهد شكل التقدم وزيادة التفاضل وتقسيم العمل حسب المهن المتخصصة، وفى تعدد المجتمع وزيادة التساوى المتبادل بين الأجزاء المتفاضلة، وهو الأمر الذى لا يجهل فى المجتمعات « المتأخرة ». ولكن الملاحظ أن سيمس ينظر إلى التغير والتطور والتقدم على أنها عمليات آلية.

(٢) الواقع أن دراسة التغير فى المجتمع وريعتها بذكر التقدم ترجع إلى أقدم من القرن التاسع عشر. فى القرن السابع عشر نجد فرنسيس بيكون *Francis Bacon* يعرف فكرة التغير بأنها التقدم المستمر الدائم. وهذه النظرة ذاتها نجد مجدداً لدى عدد كبير من المفكرين الفرنسيين فى القرن الثامن عشر وبخاصة عند تيرجوت *Turgot* وكوندورسيه *Condorcet*. فقد كان تيرجوت يرى أن المجتمع البشرى تقدم ببطء وبالتدرج ولكن باستمرار واطراد نحو الكمال، على الرغم من أن عملية التقدم قد تتعرض لبعض الصعوبات والعوائق وأحياناً للإبتكاس. أما كوندورسيه فقد ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ كان يرى أن كمال الجنس البشرى أمر لا نهائى، وأن عملية التقدم لا تملك نحو هذا الكمال لن تجد لها حدوداً أبداً.

في ذلك : Koenig. *op. cit.*, p. 281 , Timasheff, *op. cit.*, p. 16.

أيضا يعالجون التغير الاجتماعي في ألفاظ وحدود التقدم خلال مراحل معينة مرسومة . وقد سبق الكلام عن هذا الموضوع في الفصل السابق . ومع أن بعض علماء الأنثروبولوجيا المحدثين لا يزالون يؤمنون في التطور الاجتماعي ، ظنهم لم يعودوا يأخذون التطور بنفس المعنى الذي كان سائداً في كتابات القرن التاسع عشر ، ولم يعودوا يعتقدون أن المجتمعات البشرية تسير بالضرورة في تطورها خلال مراحل معينة مرسومة بدقة ، بحيث تترتب كل مرحلة منها على المرحلة التي سبقتها وتنتهي بالمرحلة العليا التي سوف تتلوها على ما رأينا من قبل (١) .

ولكن هذه النظريات التي كانت تصور التغير كما لو كان عملية آلية على أساس أن المجتمع البشري ينتقل بالضرورة من مرحلة لأخرى لم تلبث أن وجدت كثيرًا من المعارضة من المدرسة الانتشارية ، أو مدرسة انتشار الثقافة ، التي كانت تهم بتجديد اتصال المجتمعات بعضها ببعض ، وما ينشأ عن ذلك من انتقال بعض الملامح الثقافية من مجتمع لآخر ، وما يترتب على ذلك بالعالي من تغير في ثقافات المجتمعات المختلفة . ومما يكن من أمر المآخذ التي تؤخذ على هذه المدرسة والانفعادات للكثيرة التي وجهت إليها ، وبخاصة إلى اعتماد أنصارها في دراساتهم على الظن والتخمين بدلا من محاولة البحث من

(١) انظر في ذلك كتابنا عن « تايلور » صفحات ٢٩-٣٦ . ويمكن للتأريخ أيضا أن يعود إلى المراجع التالية حيث يجد دراسة لؤلف العلماء المحدثين من مشكلات التطور: Stewart J. H. " Evolution and Process " . in *Anthropology Today*, (Kroeber, ed.) Chicago U. P. Illinois 1953; Nadel, *op. cit.*, pp. 104-106.

الأدلة اليقينية المؤكدة ، فقد أفلحت هذه المدرسة على أية حال في توجيه الانتظار إلى أهمية عامل انتقال الثقافة من مكان لآخر ، أو انتشارها ، في التغير الثقافي . وليس من شك في أن كل البحوث الحالية التي تدور حول دراسة مشكلة وطأة الحضارة الأوروبية على المجتمعات والثقافات التقليدية ، وكذلك مشكلات الاحتكاك الثقافي ، متأثرة إلى حد كبير بمدرسة انتشار الثقافة ، وإن كان العلماء المحدثون يلجأون إلى وسائل أخرى تعتمد على الدراسات الحقلية وعلى الاتصال المباشر بشك الشعوب والجماعات التي تعرض لعوامل التغير .

ولكن النظرية التي تمجد صدى عاليا في الدراسات السبولوجية المعاصرة والتي يقبلها معظم علماء الاجتماع المحدثين - وإن كان كثير من علماء الأنثروبولوجيا يقفون منها موقف التعفظ بسبب طبيعة دراساتهم الحقلية التي تنهج دائما نهجا وظيفيا تكامليا - هي النظرية المعروفة باسم النظرية الخمية في التغير الاجتماعي . والواقع أن هناك عدة مدارس وتيارات تندرج تحت النظرية الخمية ، ولكنها كلها تجمع على أن التغير الاجتماعي يحدث نتيجة لتوفر بعض قوى مينة اجتماعية أو طبيعية أو مزيج من الاثنين ، دون أن يكون للانسان نفسه دخل في معظم الأحوال في ذلك . ويبدو أن هذه النظرية تعارض النظرية التي يمتنقها بعض علماء الاجتماع في أمريكا (مثل لستر وارد Lester F. Ward وتشارلس إلود Charles A. Ellwood) وألمانيا (مثل لودفيج شتاين Ludwig Stein) وبريطانيا (مثل هو بهاوس L. T. Hobhouse) الذين كانوا يرون أن المجتمع خفي نحو التقدم يفضل الجهود المقصودة الرتيبة المتواصلة ، أو يقول آخر عن طريق التخطيط

الدقيق المرسوم المصادف كما يقول وارد نفسه ^(١) . ولا تنكر النظرية الحتمية قيمة الجهود الهادفة أودورها في التغير الاجتماعي إنكارا تاما، ولكن كل ما في الأمر هو أنها ترى أن مثل هذه الجهود لا يمكن أن تؤدي إلى حدوث التغير إن لم تتوفر هذه القوى والظروف الملائمة . ورغم اتفاق أنصار هذه المدرسة على الطبيعة الحتمية لعملية التغير ذاتها فإنهم يختلفون اختلافا شديدا على تحديد العوامل الفعالة في ذلك . فبينما نجد مثلا أن سمنر Summer وكيلر Koller يذهبان إلى أن العوامل الاقتصادية هي التي تحدد وتحمي التغير الاجتماعي بطريقة آلية، فإنها يقرران أن ذلك التغير يتمثل فيما يطرأ على العادات والتقاليد الاجتماعية من تغيرات واختلافات . وهذه التغيرات والتحويلات والاختلافات التي تظهر في ميدان العادات ، وأحيانا في بعض أنماط السلوك، قد يمكن ردها إلى نزعات الأفراد ورغباتهم وميولهم الخاصة، ولكن هذا يتم بدون سابق تدبر أو تخطيط . والمجتمع على أية حال هو الذي يحدد الأشكال والأنماط العامة لهذه العادات والتقاليد . وعلى أية حال فإن الحتمية الاقتصادية تتمثل بأقوى وأوضح صورها في تفكير كارل ماركس وكتايباته . فقد كان يرى أن العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي في تحديد بناء المجتمع وتطوره . ويتألف هذا العامل من الوسائل التكنولوجية المستخدمة في الإنتاج ، وعلى ذلك فإنه يلعب دورا هاما في تحديد التنظيم الاجتماعي للإنتاج ، أي العلاقات التي يجب أن يدخل الناس أطرافا فيها حتى يمكنهم إنتاج السلع بطريقة أفضل مما يفعلون لو عمل كل شخص منهم بمفرده . وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الظروف المادية هي التي تحدد التطور

التاريخي كما أنها هي التي تفسره . ولقد أخذ بعض علماء الاجتماع على نظرية الحتمية الاقتصادية إغراقها في « المادية » ، ورأوا أن العناصر اللامادية في الثقافة هي التي تؤلف المصادر الأساسية للتغير الاجتماعي . ويظهر هذا الاتجاه من ناحية في كتابات عالم الاجتماع الروسي يوجين دو روبرتي E. de Roderty الذي كان يعتبر الأفكار هي البواعث الأولى على التغير ، أي أن التغير الاجتماعي يعتمد عنده في المثل الأول على الأفكار أكثر مما يعتمد على العناصر المادية الملموسة التي تحتل بذلك مكانا ثانويا بالنسبة للعناصر اللامادية . كذلك يمثل هذا الاتجاه في كتابات عدد كبير من العلماء الذين يعتبرون الدين هو العامل الأول في تحديد التغير الاجتماعي . ومن هؤلاء العلماء ماكس فيبر Max Weber وسيرجيمس فريزر . ويمثل فيبر في هذه المدرسة مركزاً هاماً . فقد كان يعتقد أن الدين أهمية كبرى في توجيه النظم الأخرى والتحكم في التغير الاجتماعي . بل إنه يقف في ذلك موقفاً مناقضاً تماماً لموقف أنصار الحتمية الاقتصادية ، ويذهب في ذلك إلى حد القول بأن النظم الدينية تحكم تماماً في الحياة الاقتصادية ذاتها ، كما هو الحال مثلاً في الديانة الهندوكية والبوذية . ولكن هذا كله لا يعني أن فيبر كان ينكر وجود قوى أخرى غير دينية يمكن أن تؤدي إلى التغير الاجتماعي ، وإن كان يعطى دائماً الأولوية في حدوث التغير إلى العوامل والقوى الدينية والأخلاقية ^(١) .

Parsons, T., "Max Weber's Sociological Analysis (١) of Capitalism and Modern Institutions", in Barnes (ed.). *op. cit.*, pp. 222 sqq., Koenig. *op. cit.*, pp. 289-90; Timasheff, *op. cit.*, pp. 48-8 and 170-72.

والنظرية الأخيرة الهامة التي نعرض لها هنا هي النظرية المعروفة بنظرية الدورات الثقافية cultural cycles، وهي تستمد أصولها، كما ذكرنا من قبل، من الدماوى القديمة التي كانت ترى أن التغيير يحدث في شكل دورات يمر بها المجتمع. وتجد هذه الدماوى تعبيراً لها في القول الشائع من أن «التاريخ يعيد نفسه». وتظهر هذه النظرية في كتابات عدد كبير من الفلاسفة الاجتماعيين والمؤرخين وبعض علماء الاجتماع المحدثين والمعاصرين. وربما كان أفضل من يمثل هذا الاتجاه أوزفالد شبنجلر Oswald Spengler في كتابه المشهور «تدهور الغرب» *The Decline of the West* والمؤرخ البريطاني أرنولد توينبى Arnold Toynbee وعالم الاجتماع الأمريكى بيتيريم سوروكين Pitirim Sorokin، وإن كان يمكن إلحاق عدد آخر كبير من العلماء والمفكرين مثل بارهيو Pareto وستيوارت تشابين F. Stuart Chapin بهذه المدرسة. وقد ظهرت هذه النظرية بكل تفرعاتها في الأصل كرد فعل ضد النظريات التي شاعت في القرن التاسع عشر على الخصوص، والتي كانت تأخذ التغيير بمعنى التقدم وتصوره يسير في اتجاه واحد على ما رأينا. كما أنها تدين بظهورها أيضاً - ولو إلى حد معين - إلى المحاولات التي قامت لإحياء «فلسفة التاريخ» وإعلاء الاهتمام به^(١). وترتبط هذه النظرية ارتباطاً قوياً باسم شبنجلر الذي كان يرعى في ضوء دراسته وتحليله لعدد من الحضارات القديمة كحضارة مصر واليونان والرومان - أن الحضارة الإنسانية في عمومها - وكذلك كل حضارة من الحضارات -

(١) من الطريف أن كونيج يدّعي أن كل النظريات القائمة بالدورات الثقافية تدين بوجودها إلى فلاسفة وعلماء وكتاب كانوا متأثرين في تفكيرهم بالرغبة القوية في الهروب من حنيدات العالم المضطرب الذي يعيشون فيه - Koenig, op. cit. p. 286.

تربدورة محددة من النشأة والظهور إلى النضج والاكتمال حتى الموت والاندثار ، وأن هذه عملية ضرورية لا مفر منها بالنسبة لأى حضارة ^(١) . إلا أن سوروكين يعتبر فى حقيقة الأمر أهم عمل لهذه النظرية فى ميدان الدراسات الاجتماعية النظرية على الأقل . وقد حاول أن يفسر التغير الاجتماعى عن طريق الجمع والتوفيق بين النظرية القديمة القائلة بتقدم المجتمع والثقافة فى اتجاه مستقيم ونظرية الدورات الثقافية ، فوضع نظريته التى تعتمد فى أصلها على التسليم بأن التغير الاجتماعى يتم فى شكل دورات معاودة recurrent cycles تدخلها حركات تقدمية فى اتجاه واحد مستقيم . فالحضارة تنمو وتتطور فى اتجاه معين بالذات لفترة معينة أيضا ، أى أنها تتبع بذلك اتجاهها أو خطأ واحداً ، ولكنها لا تثبت أن تصادفها بعض قوى داخلية راسخة تضطرها إلى تغيير ذلك الاتجاه وإلى أن تسلك طريقاً أو اتجاهها آخر جديداً لا تثبت أن تكون عند نهايته هو أيضا وهكذا . ويؤدى تغيير هذه المسالك التى تسير فيها الحضارة أثناء نموها إلى أن تسلك فى وقت من الأوقات طريقاً يعود بها إلى حالتها الأولى القديمة وبذلك تتم الدورة لتبدأ دورة جديدة . ومع أن سوروكين نفسه يطلق على نظريته اسم نظرية

(١) انظر Hughes, H. S., *Oswald Spengler : A Critical Estimate*,

Scribners, London 1962, pp. 9-19. — وقد أطلق شبنجر على نهجه اسم « المنهج المورفولوجى » على أساس أنه يهدف إلى تطبيق تصورات علماء البيولوجيا لكائنات الحيوة المعية على التاريخ والحضارة . وعلى ذلك كان شبنجر يصور الثقافة — أى ثقافة — على أنها كائن مهنوى . يولد وينمو ويكفل نضجه ثم يموت . انظر أيضا : —

Timasheff, *op. cit.*, pp. 277-79.

« التواتر المتحول Variable recurrence » ، واضح أنها في جوهرها هي نظرية الدورات الثقافية مع إدخال بعض التعديلات عليها وتطعيمها كما ذكرنا بعض العناصر المستمدة من نظرية التقدم في اتجاه واحد .

وقد اهتمد سوروكين في إقامة نظريته على المعلومات الكثيرة المستمدة من مختلف الثقافات والحضارات وبخاصة الحضارات الغربية . وقد انتهى في كتابه الضخم عن « الديناميات الاجتماعية والثقافية *Social and Cultural Dynamics* » إلى أن الحضارات المختلفة تنتمي إلى ثلاثة نماذج رئيسية أو « أنساق عليها *suprasystems* » - كما يسميها - وهي الذهنية *ideational* والمثالية *idealistic* والحسية *sensate* ، ولكل منها موقفها الخاص إزاء الحياة ونمطها المتميز من القيم وقواعد السلوك . فالمجتمعات البشرية - وكذلك كل مجتمع على حدة ولكن في مختلف فترات تاريخه - تشايع أحد هذه التصورات الثلاثة (الذهنية أو المثالية أو الحسية) للوجود والقيم ، بمعنى أن يسيطر تصور واحد من هذه التصورات على الثقافة السائدة في ذلك المجتمع ويحدد نموذجها أو نسقها الرئيسي ، وبذلك يمكن الكلام عن الثقافة الذهنية أو المثالية أو الحسية . ولما كانت الثقافة الواحدة ممرضة لأن يسودها أحد هذه النماذج الثلاثة في مختلف فترات تاريخها ، فانه يمكن اعتبار هذه النماذج بمثابة مظاهر أو هي مراحل للثقافة . وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار التغير الاجتماعي نوعا من التردد أو التذبذب بين نموذج الثقافة الفكرى أو الذهني والنموذج الحسى ، مع المرور أحيانا بالنموذج المثالي . وهذا النمط للتغير الاجتماعي يمكن الاستدلال عليه في كل تاريخ الثقافة الغربية التي بدأت بالثقافة الإغريقية المبكرة (ونرى مثال للثقافة الذهنية أو الفكرية)

ثم انتقلت إلى مرحلة الثقافة التي كانت تسود بلاد اليونان أيضا في القرن السادس قبل الميلاد بما في ذلك العصر الذهبي في أثينا (وهي تمثل الثقافة التالية) ؛ وأخيرا بدأت مرحلة الثقافة الحسية التي تتمثل في الإمبراطورية الرومانية . وبعدها بدأت دورة أخرى امتدت فيها للثقافة الذهنية منذ ازدهار الإمبراطورية الرومانية حتى نهاية القرن الثاني عشر؛ ثم سادت الثقافة التالية حتى أوائل القرن الرابع عشر، وهي تتمثل فيما يعرف باسم العصر القوطي وعصر دانتى والقدّيس توما الأكويني ؛ وباتهاء القرن الرابع عشر بدأت الثقافة الحسية التي وصلت إلى أعلى مستوياتها في العصر الحديث ^(١) . ومع ذلك فهناك بعض بوادر تدل على بداية الاتجاه نحو فترة جديدة من الثقافة الذهنية أو الفكرية . وتتميز الثقافة الذهنية بوجه خاص بسيطرة الأفكار الدينية على كل ظواهر الحياة وأنماط السلوك والنظم والقيم ، وتلعب فكرة الآلهة فيها دوراً هاماً . ويمثل ذلك بشكل واضح في الهند حيث تسود العبادة البوذية والمذاهب البرهمية ، وفي اليونان قبل القرن الخامس قبل الميلاد، وفي أوروبا المسيحية في القرون الوسطى ، كما أنها تتمثل في القبائل البدائية مثل هنود هوبي Hopi وقبائل زوني Zuni . أما الطراز المثالي للثقافة فيتميز بأن سلوك الناس وتصرفاتهم تكون أكثر ميلا إلى الحياة المادية والنفعية منها في الطراز الذهني، وإن لم يخلص الناس تماما من سيطرة الدين والتفكير في العالم الآخر وقد وجد هذا الطراز في مصر القديمة في بعض فترات تاريخها وفي اليونان إبان القرن الخامس قبل الميلاد وفي أوروبا في القرنين الثالث عشر والرابع عشر . أما الطراز الحسي للثقافة فإنه يميز بعدم

الاهتمام إلا بما هو موجود في الواقع وملموس . فالعلم والقانون والأخلاق بل والدين أيضا تقوم كلها على هذا الأساس وتلك النظرة المادية أو حتى الوضعية . ويمثل هذا الطراز أو النموذج في ثقافات اليونان وروما في الفترة بين القرن الرابع قبل الميلاد والقرن الثالث الميلادي ، وفي الصين في بعض فترات تاريخها ، وفي أوروبا بعد القرن الخامس عشر . وعلى أية حال ، فكل حضارة من الحضارات الكبرى تمر بهذه التماذج الثلاثة على ما ذكرنا ، مما يعني أن سوروكين لم يكن يتفق تماما مع شينجلر فيما ذهب إليه من أن الحضارات تموت وتنزل ، إنما هو يعتقد أنها تجدد نفسها بأن تنتقل إلى نموذج ثقافي آخر لكي تبدأ دورة جديدة تعود بعدها إلى حالتها الأولى مرة أخرى^(١) .

ومما يكن من أمر نظرية الدورات الثقافية ، فالواضح أنها كلها تعتمد على التأمل الفلسفي النظري أكثر مما تعتمد على البحث الاجتماعي العلمي الدقيق . وهي في أحسن صورها لا تختلف في جوهرها عن كل المحاولات التي بذلت في الماضي ، وإن كانت تعتمد بغير شك على معلومات وحقائق أكثر . والواقع

(١) بالإضافة إلى كتاب سوروكين *Social and Cultural Dynamics* (وهو يقيم في أربعة أجزاء . ويحاول أن يغطي تاريخ الحضارة في الخمسة والعشرين قرنا الماضية وما طرأ عليها من تقلبات وتغيرات) نجد القارئ دراسات موجزة ولكنها مفيدة في المراجع التالية : —

Speier, H.; "The Sociological Ideas of Pitirim Alexandrovitch Sorokin ; Integralist Sociology " , in Barnes; *op. cit.*, pp., 884 - 900 ; Koenig, *op. cit.*, pp. 292 - 94; Timasheff, *op. cit.*, pp. 28 - 95 ; Sutherland and Woodward, *op. cit.*, pp. 790 - 88.

ونجد القارئ تلخيصا وافيا لما كتبه سترلانز وودوارد في كتاب الدكتور عبدالمطلب
 حيث عن «التغير الاجتماعي والتنظيم» صفحات ٨ - ١٠ .

أنها كلها - ويشترك في ذلك النظريات الأخرى التي سبقت الإشارة إليها عن
الربط بين فكرة التغير والتقدم، وكذلك النظريات التي تدور حول حتية
التغير - كانت تأخذ الإنسانية في عمومها والثقافة في مجملها ، ولم تكن تهتم
بالتركيز على مجتمع معين أو مجتمعات بالذات لكي تختبر فيها افتراضاتها
ودعاواها في ضوء الدراسة المركزة . بل إن كتابات العلماء المعاصرين
أنفسهم ، مثل سوروكين ، لا تخلو من ذلك العيب الذي يخرجهما في كثير من
الأمحيان عن نطاق الدراسة العلمية الدقيقة رغم ما يبدو فيها من مهارة لا يمكن
الشك فيها . ولكن الشك لا بد أن يغزو ذهن القارئ وهو يقرأ كتابات
سوروكين - مثلاً يغزوه وهو يقرأ كتابات سيم جيمس فريزر - عن مدى
قدرة الإنسان على تتبع « تذبذب الثقافة ، في كل الحضارات والعصور فضلاً
عن إمكان التنبؤ بسيرها في المستقبل على ما فعل سوروكين نفسه . وإذا كانت
روث بنديكت تقول عن كتاب فريزر « الفصن الذهبي » *The Golden Bough*
أنه يجمع اشتاتاً من التصرفات ومظاهر السلوك التي ينتقها فريزر من كل
الثقافات رغم ما بينها من تباين ثم يحاول أن يزواج بينها بحيث أخرج لنا
في النهاية مسخاً مشوهاً « عينه البني من فيجي وعينه البسرى من أوروبا ،
وإحدى ساقيه من تيمور ولقوبجو بيننا السلقى الأخرى من تاهيتي ، وكل إصبع
من أصابع يديه وقدميه من منطقة مختلفة ، فهو بذلك مخلوق لا يوجد مثيل
له في الحقيقة والواقع لا في الماضي ولا في الحاضر » (١) ، فإن شار تنديل
ومونا كيزي يقولان عن سوروكين إنه حاول أن يجمع بين اشتات كثيرة
مختلفة من الوقائع والبيانات التاريخية فيمجتها كلها معاً ثم يشكلها حسب

رغبته لكي تلامس خطة أو فكرة سابقة في ذهنه^(١). وما يقال عن سوركين وفريزر يصدق بغير شك على كل علماء الاجتماع أو على الأصح الفلاسفة الاجتماعيين الذين ساروا سيرهم . فكل هذه النظريات خليفة بأن تغفل التوارق بين المواقف الثقافية الملموسة أو المشخصة التي قد تكون لها دلالات خطيرة ضمن الأنساق الثقافية أو الاجتماعية التي تدخل في تكوينها .

وليس الاعتراض هنا على كتابات سوركين في ذاتها أو حتى على الاتجاه إلى تفسير التغير الاجتماعي في ضوء نظرية دورات الثقافة . إنما الاعتراض هو على محاولة إطلاق تعميمات واسعة تشمل الحضارة البشرية كلها في كل زمان ومكان ، وأيضا محاولة صيها في قوالب جامدة وإبرازها كما لو كانت تسير وفق خطة مرسومة وتصنيفها في عدد قليل من الأنماط أو النماذج ، مما يترتب عليه إغفال التوارق والاختلافات التي قد تبدو هينة أو بسيطة ، وكذلك انتزاع الحقائق الاجتماعية والثقافية من النسق الذي تنتمي إليه ، وهي النزعة التي يحاربها الاتجاه البنائي في دراسة المجتمع . والاعتراض نفسه يقوم إزاء النظريات التي ترد التغير إلى عامل واحد مثل نظرية الحتمية الاقتصادية أو « الحتمية الدينية » - إن أمكن استخدام هذا الاصطلاح - لأن مثل هذه النظريات تغفل العوامل الأخرى التي تعمل معا في المجتمع ، أو على الأقل تعطي أهمية وأولية لا مبرر لها لعامل واحد على بقية العوامل . فموقف العلماء البنائيين من دراسة المجتمع موقف واضح صريح ،

Don Martindale and Elio D. Monachesi, *Elements of* (١)
Sociology, according to Koenig *op. cit.*, p. 296.

وهو يتلخص في اعتبار المجتمع وحدة متكاملة مؤلفة من أجزاء (جماعات وعلاقات) متفاعلة ومتداخلة بحيث لا يمكن فهم أى جزء منها بعيداً عن بقية الأجزاء . وهذا الموقف يؤثر بالضرورة في نظرهم إلى مشكلة التغيير الاجتماعى ، على أساس أن التغيير الذى يطرا على نظام من النظم خلق بأن يؤثر في النظم الأخرى المرتبطة به وقد يؤدي إلى تغير البناء الاجتماعى كله . ومن هنا يفضل العلماء البنائيون تركيز دراستهم للتغير على مجتمع واحد بالذات ، أو عدد معين من المجتمعات ، بدلا من أن يطلقوا تلك التعميمات الواسعة التفضاضة التى تزخر بها كتابات القرن التاسع عشر و كتابات السوسيولوجيين المعاصرين الذين عرضنا لبعضهم فى الصفحات السابقة . ولكن إذا كان الأمر كذلك فالسؤال الذى يعمين الإجابة عليه الآن هو : ما الذى يتغير في المجتمع ؟ وما هى التواحي التى يهتم بها العلماء البنائيون حين يدرسون التغيير في المجتمع ؟

(٢)

على الرغم من الاختلافات الجوهرية بين المدخلين البنائى والثقافى لدراسة الحياة الاجتماعية ، ومن أن علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية وعلماء الاجتماع (بالمعنى الكلاسيكى الذى نخرج بمقتضاه من اعتبارنا الاتجاهات الضحلة الحديثة التى نكتفى بجمع الحقائق وتصنيفها وتبويبها فى جداول) يرون أن موضوع العلم لا يجب أن يقتصر على دراسة عناصر الثقافة ومكوناتها ومكوناتها وأن عليهم اكتشاف العلاقات الاجتماعية التى تخفى وراء هذه العناصر الثقافية ، فالواقع أن العلماء البنائيين لا يستطيعون أن يغفلوا الثقافة على الإطلاق ، على الأقل لأن ما يلاحظه هؤلاء العلماء فى دراساتهم الحقلية هو السلوك

المشخص الملموس ومظاهر الحياة المادية ، وهي كلها من عناصر الثقافة . أم العلاقات الاجتماعية التي تؤلف موضوع علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية فيحتاج إدراكها إلى كثير من التحليل والفهم الدقيق وتبع تصرفات الناس في مختلف المواقف وربط هذه التصرفات بعضها ببعض . وعلى ذلك فإن من الصعب قبول رأي رادكليف براون في أن الملاحظة المباشرة تدلنا على أن الكائنات البشرية مرتبطون بعضهم ببعض بشبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية . والاولى أن يقال إن الملاحظة المباشرة تنصب على مظاهر السلوك أو الظواهر الثقافية فقط ، التي يمكن عن طريقها الكشف عن تلك الشبكة المعقدة من العلاقات الاجتماعية التي تتم بها المراسلات البنائية . وصحيح أن رادكليف براون يقيم نظريته على أساس أننا لا نستطيع أن نلاحظ الثقافة في عمومها أو « أبة ثقافة » بطريق مباشر ، ولكن هذا نفسه يصدق على العلاقات الاجتماعية التي تحتاج إلى شيء من التجريد لإدراكها ، وكذلك

(١) يعترف رادكليف براون بأن أول خطوة في العلم هي ملاحظة الوقائع اليازية الملموسة ثم يتساءل : « ولكن ماهي تلك الوقائع اليازية التي يقوم الأنثروبولوجي الاجتماعي بملاحظتها والتي يوجه إليها اهتمامه ؟ إذاً لدينا ليراسة السكان البشريين في جزء من أستراليا فسوف نجد أن ثمة فئة معينة من الناس يعيشون في بيئة طبيعية معينة ، وأنه يمكننا أن نلاحظ أفعال وسلوك هؤلاء الأفراد التي تشمل بالطريق الكلام والمظاهر المادية لأفعالهم السابقة . ولكننا لن نلاحظ أية « ثقافة » مادامت هذه الكلمة لا تشير إلى أية حقيقة عيانية ، ولست كما تمنى تجريدا ، وهذا التجريد على العموم - تجريد غامض مبهم . يدان الملاحظة المباشرة تدلنا على أن هذه الكائنات البشرية مرتبطون بعضهم ببعض بشبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية . انظر مقال رادكليف براون « في البناء الاجتماعي » (الترجمة العربية صفحة ٣) .

الوضع أيضا - بطبيعة الحال - بالنسبة للبناء الاجتماعي . إنما الذي يمكن ملاحظته مباشرة في كل الأحوال هو العناصر السلوكية والثقافية التي تستخدم في مرحلة تالية في الدراسات الاجتماعية البنائية أو الثقافية . ومن هنا كان لابد للباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي الاجتماعي من أن يعتمد في دراساته على « الثقافة » ، أو على الأصح أن يأخذ في اعتباره العناصر والسمات الثقافية التي تنصب عليها ملاحظاته الأولى .

ولقد ترتب على هذا الاختلاف الجوهرى بين الانجماهين : البنائي الاجتماعي من ناحية والثقافى من الناحية الأخرى ، اختلاف واضح في دراسة التغيرات التي تطرأ على حياة المجتمع . فقد اهتم علماء الثقافة بدراسة التغير الثقافى Cultural change الذى يتمثل في تغير الثقافة المادية والعادات والتقاليد، بينما يرى علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الذين ينجون نهجا بنائيا في نظرتهم ودراساتهم للمجتمع أن عمل الباحث الجاد المدقق لا يجب أن يقف عند هذا الحد، وإنما يجب أن يخطاه إلى دراسة التغيرات التي تطرأ على النظم الاجتماعية بل وعلى البناء الاجتماعى ذاته ، أى أن المهم في نظرم هو دراسة التغير الاجتماعى Social change . وإذا كان العلماء الثقافيون يحكمون عما يسمونه « الاحتكاك الثقافى culture contact » ويعتبرونه من ناحية السبب الأول في تغير الثقافات وبخاصة ثقافات الشعوب المتأخرة أو المتخلفة، فإن أصحاب الانجاء البنائى يرون أن في ذلك نوعا من التهرب من مواجهة الحقيقة . فالاحتكاك والتفاعل لا يحدثان في واقع الأمر بين الثقافات : وإنما هو يحدث بين الأفراد والجماعات داخل بناء اجتماعى محدد يمر هو ذاته بعملية تغير . فالتغيرات التي تحدث في إحدى القبائل الإفريقية مثلا نتيجة

لاتصالها بالحضارة الأوروبية بأي شكل من الأشكال لا يمكن وصفها وتحليلها وفهمها إلا إذا درست في ضوء الأنساق الاجتماعية المختلفة التي يتألف منها البناء الاجتماعي لتلك القبيلة (١).

(١) أتم رادكليف براون على الخصوص هذه النقطة في مجال ممارسته ونقده لنسكة الاحتكاك الثقافي التي شاعت في كتابات علماء الأنثروبولوجيا وبخاصة كتابات ماليونفسكي. وقد تعرض لذلك في مقاله المشهور «في البناء الاجتماعي». ونظراً لأهمية ما كتبه في الموضوع فنتيس هنا نصاً طويلاً من ذلك المقال. يقول رادكليف براون: «لقد اقتصرت دراسة التغير الاجتماعي عند المجتمعات البدائية بالضرورة على أغلب الأحيان على نوع واحد معين من عملية التغير، وأغنى به تغير الحياة الاجتماعية بنقل تأثير أو سيطرة الفزاة أو الفاتحين الأوروبيين... ولقد أصبح من الشائع عند بعض الأنثروبولوجيين الحديثين أن يبالغوا مثل هذه التغيرات في حدود ما يدعونه بالاحتكاك الثقافي. ويقصد من هذا الاصطلاح التأثيرات التي تحدث نتيجة للاتصال المتبادل بين مجتمعات، أو جامعتين، أو طبقتين، أو قطين لها صورتان مختلفتان من الحياة الاجتماعية؛ ولهما نظم وعرف وأفكار مختلفة، سواء كانت هذه التأثيرات من جانب واحد أو من كلا الجانبين. في القرن الثامن عشر مثلاً كان هناك تبادل هام للأفكار بين فرنسا وبريطانيا العظمى، وفي القرن التاسع عشر كان هناك تأثير ملحوظ لسكر الألمان على كل من إنجلترا وفرنسا. وهذا التفاعل المتبادل هو بالطبع أحد الخصائص الدائمة للحياة الاجتماعية. ولكن ليس من الضروري أن يتضمن أي تفسير ملحوظ في البناء الاجتماعي».

«أما التأثيرات التي تحدث الآن والشعوب البدائية بأفريقيا فإنها من نوع مختلف تماماً. فإذا نظرنا إلى إحدى المستعمرات أو المستعمرات التابعة لدولة أوروبية، سوف نرى أن تلك المنطقة كان يسكنها من قبل أحد الشعوب الإفريقية وأنه كان لها بناء اجتماعي خاص. ثم فرض الأوروبيون — يا لاسلم أو يوساغل القهر — سلطانهم على المنطقة، تحت ما تطلق عليه اسم النظام الاستعماري. وتبع عن ذلك ظهور بناء اجتماعي جديد ثم ما لبث أن تطور حتى أن سكان بعض هذه المناطق يدخل فيهم الآن عدد من الأوروبيين... ولم تعد الحياة الاجتماعية في»

وليس المسألة مجرد مسألة اهتمام بمعرفة التفصيلات التي طرأت على المجتمع أو الثقافة اللذين يؤلفان على أي الأحوال مظهرين مختلفين لشئ واحد، وإنما الأمر يتعدى ذلك إلى الناحية المنهجية ذاتها. بمعنى أن دراسة التغير الثقافي تطلبت من العلماء اتباع طرق ومناهج تختلف اختلافا جوهريا عن المناهج التي يتبعها العلماء المهتمون بدراسة التغير الاجتماعي. وقد سبق أن أشرنا إلى هذا الاختلاف المنهجي في الفصل السابق باعتباره متعلقا بطبيعة المشكلات التي يعالجها كل فريق من الفريقين. وإذا كان العلماء الثقافيون اضطروا في دراستهم للثقافة إلى الالتجاء إلى التأويلات السيكلوجية والتاريخية، فإنهم في دراستهم للتغير الثقافي اعتمدوا على فكرة احتكاك الثقافات أو اتصالها، باعتبار أن ذلك هو الوسيلة الوحيدة التي تستطيع الملامح الثقافية أن تتأخر بها إلى مختلف المجتمعات، كما أنها هي الوسيلة الوحيدة أيضا التي تستطيع بها الشعوب المختلفة أن تستعير السات الثقافية من بعضها بعضا. وأدى بهم هذا إلى دراسة عملية انتشار الثقافة كأحد العوامل

== الاقليم مجرد عملية تقوم على العلاقات والأعمال المتبادلة بين الوطنيين، وإنما ظهر بناء سياسي واقتصادي جديد يشتمل فيه الأوروبيون - على قلتهم - بسلطان غالب... ومحاولة تبسيط الدراسة عن طريق اعتبار السلبية مسألة تفاعل ثقافتين أو أكثر، وهو المنهج الذي اقترضه الأستاذ ما لينوسكي... وإنما هي مجرد طريقة لتجنب الحقيقة والواقع. لأن ما يحدث في جنوب أفريقيا مثلا ليس تفاعل الثقافة البريطانية وثقافة البوير وثقافة الهوتنتوت وثقافات البانتو الجديدة والثقافة الهندية، وإنما هو تفاعل الأفراد والجماعات داخل بناء اجتماعي قائم يمرره نفسه بعملية تنبؤ. فما يحدث في إحدى قبائل الترانسكاى مثلا لن يمكن وصفه إلا حين نذكر أن القيلة هي جزء من نسق يتأثر سياسي واقتصادي واسم... - انظر مقال « في البناء الاجتماعي » التي ترجمها عبد الحميد الزين لحرية وفتنا بمراجعتها. (مطالعات في العلوم الاجتماعية - المزمع المذكور، صفحا ١٦٩ و١٧٠).

الاساسية في التغير الثقافي . إلا أن العلماء المحدثين أكثر حيطة وحذراً بطبيعة الأحوال في إصدار أحكامهم من العلماء الأوائل وأكثر منهم تدقيقاً في البحث عن الشواهد والأدلة ، وساعدهم على ذلك أن عملية الاتصال ذاتها تحدث كل يوم تحت أبصارهم بما يسر عليهم مهمة تتبع انتقال السمات الثقافية - مادية وغير مادية - من مجتمع لآخر . ولا يعني هذا بالطبع أنهم أغفلوا دراسة التغيرات الثقافية التي تحدث بفعل تغير الظروف السائدة في المجتمع نفسه أو التي تنشأ عن طريق الابتكار والاختراع في المجتمع . ولكنهم يوجهون على العموم معظم اهتمامهم إلى التغير الناشئ عن احتكاك الثقافات المختلفة باعتباره أكثر عمومية وشيوعاً ، كما أنه أكثر طرافة وأقرب إلى طبيعة الدراسات الإنسانية ^(١) .

(١) يذكر مردوك Murdock أي التغيرات الثقافية تنشأ عن التبدلات الهامة التي تطرأ على ظروف الحياة في المجتمع ، وأن أي حدث يؤدي إلى تنفيذ المواقف التي يتم فيها السلوك المتباد أو التألوف بحيث يترتب عليه تغير ذلك السلوك أو اختلاؤه قد يؤدي إلى تغيرات وتجديدات ثقافية في المجتمع . ويدخل ضمن هذه الأحداث التي ينتج عنها تغير ثقافي جوهرى: الزيادة أو النقصان في السكان ، والتغيرات التي تحدث في البيئة الجغرافية ... والهجرة إلى بيئة جديدة مختلفة ، والاتصال بشعوب أخرى لها ثقافات مختلفة ، والكوارث الطبيعية أو الاجتماعية مثل الفيضانات وانتشار الأوبئة والحروب والأزمات الاقتصادية وما إلى ذلك . وعلى العموم ، فإن التغير الثقافي يبدأ بضملي « *innovations* » أي ظهور عادات اجتماعية جديدة يقبلها المجتمع ككل ، وقد يكون هذا التجديد مجرد تحويل *variation* للسلوك المتباد الذي يتضمن التعديل بفعل الظروف والملابسات التي تتغير ببطء وبالتدريج ، كما هو الحال مثلاً في تعديل موضة الملابس أو « تحويل » بعض التماثيل والطقوس وتحويلها بالتدريج . ولكن « التجديد » قد يتخذ شكل « الاختراع *invention* » إذا تضمن تحويل وتقل عناصر السلوك المتباد من مواقف معينة إلى مواقف أخرى ، أو تضمن ربط عدد

فالاحتكاك الثقافي يعتبر في نظر العلماء المعاصرين الوسيلة الفعالة للتغير الثقافي . وواضح أنه لن يمكن لمجتمع أن يستعير من غيره من المجتمعات أية عناصر أو سمات ثقافية إن كان يعيش في عزلة ولم تهب له فرصة للاتصال الثقافي بها . وليس من شك في أنه كلما طالت فترة الاحتكاك الثقافي بين أي مجتمعين أو جماعتين وتنوع مظاهر وفرص الاتصال بينها كلما زادت الاستعارات الثقافية بينها وبالتالي زاد التغير الثقافي . وليس من الضروري في رأى علماء الثقافة أن يتم هذا الاتصال أو الاحتكاك بطريقة مباشرة ،

من هذه العناصر بعضها بعض بشكل لم يكن معروفاً من قبل ، وهو عمل يتطلب القدرة على الخلق والابتكار ولو الى حد معلوم . ويمثل ذلك على الخصوص في التغيرات التكنولوجية هو الحال في اختراع الطائرة التي تقوم على تعديل وربط بعض الأجهزة والآلات التي وجدت قبل ذلك في السيارة مثلاً أو الباهرة . كذلك قد يظهر التجديد نتيجة لتجريب واختبار *testation* عادات غريبة بحيث يلجأ المجتمع الى مثل هذه العادات وطرائق السلوك التي اختراعها مجتمع آخر ويجربها في حل مشكلاته ثم يبتناها حين تثبت صلاحيتها وفاعليتها . وأخيراً فقد يتخذ التجديد شكل الاستمارة الثقافية *cultural borrowing* ، أو ما يعرف عموماً باسم « الانتشار » ، وفي هذه الحالة يقلب المجتمع بعض العادات الاجتماعية التي وجدت في مجتمع آخر وينقلها ويحاكيها بدلاً من أن يحاول الاختراع أو تعديل بعض نواحي ثقافته الخاصة أو يجرب بعض العناصر الموجودة في ثقافة أخرى ليعل بها مشكلاته . وتعتبر الاستمارة الثقافية أم هذه المظاهر الأربعة لتجديد وأكثرها شيوعاً . راجع في ذلك : *Murdock, G. P.; "How Culture Changes", in Shapiro (ed), op. cit., pp. 247 - 60* - ويوجد الفارسي معلومات أكثر تفصيلاً عن موضوع الاختراع والإستمارة الثقافية في المراجع التالية : *Sutherland & Woodward op. cit., pp. 495 - 502* ; *Ogburn & Nimkoff, op. cit., pp. 660 - 64* ; *Beals & Hoijer op. cit., pp. 707 - 15* ; *Larsen, op. cit., pp. 707 - 15* .

نخبة حالات كثيرة - على ما يقول ميردوك - « للاستعارة الثقافية عن بعد »
عن طريق اللغة المكتوبة أو عن طريق تقليد السماع التي ينتجها مجتمع آخر
وتنتقل بالتجارة . ولكن الأغلب مع ذلك أن تتم الاستعارة الثقافية بين
المجتمعات المتجاورة أو القريبة من بعضها البعض ^(١) . وعلى الرغم من أن
علماء الأنثروبولوجيا الثقافية بوجه خاص أعطوا هذا الموضوع كثيراً من
عنايتهم وحاولوا - وبخاصة في أمريكا - أن يتتبعوا هذه الاستعارات الثقافية
بين قبائل الهند الحمر من ناحية والمجتمعات الإفريقية من ناحية أخرى ،
ودرسوا لنا ما يعرف بعامة باسم « الدوائر الثقافية » التي تغطي كل منها
مناطق شاسعة يسكنها عدد كبير من القبائل التي تصطبغ بصبغة ثقافية واحدة
نتيجة لهجرة السبات الثقافية من قبيلة لأخرى . فان أغلب الاهتمامات المتعلقة
بموضوع الاحتكاك الثقافي ينصب على دراسة مشكلة الاتصال بين الحضارة
القرية وثقافات الشعوب المختلفة - على ما ذكرنا - وأثر ذلك الاتصال أو
الاحتكاك في الثقافات التقليدية وبخاصة تلك التي تسود في المجتمعات التي
خضعت للاستعمار الأوروبي . وإذا كان علماء الاجتماع الذين اهتموا
بدراسة موضوع التغير وجهاً كل عنايتهم لتحليل ديناميات التغير، فان علماء
الأنثروبولوجيا كانوا أكثر اهتماماً بدراسة عملية التغير في مجتمعات محددة
بالات والذات وذلك تمسحاً مع المنهج الذي يتبعونه في دراساتهم . ورغم كل ما قد
توصف به هذه الدراسات الأنثروبولوجية من أنها لاتعالج سوى حالات جزئية
لاتعطي فكرة نظرية عامة عن العملية في ذاتها مثلاً يفعل السيسولوجيون

Murdoak, "How Culture Changes" *op. cit.*, pp. (١)

أو حتى المؤرخون ، فإن دراستهم المركزة التفصيلية التي تقوم على الملاحظة المباشرة والتي تستغرق فترة طويلة من الزمن في مجتمع واحد تعتبر خيراً ضئيل من التسرع في إصدار الأحكام العامة ، التي كثيراً ما تكون متأثرة بعمى الأفكار السابقة والتي قد تحمل في ثناياها بعض الأحكام التقييمية . وعلى أية حال ، فإن موضوع الاحتكاك الثقافي ^(١) يعتبر من الموضوعات الواسعة جداً التي قد تشمل كل تاريخ الإنسانية . ولكن معظم علماء الأنثروبولوجيا - وهم أكثر استخداماً للفظ وأكثر اهتماماً الآن بدراسة هذا الموضوع من غيرهم من العلماء - يقصرون اهتمامهم وجهودهم على دراسة عملية التأثير الثقافي

(١) يلاحظ أننا نقتصر هنا على استخدام كلمة « الاحتكاك الثقافي » culture contact رغم أن هناك عدداً من المصطلحات الأخرى التي تشمل ، وبخاصة في السياقات الأمريكية ، في وصف وتحليل عملية تأثير الثقافات بعضها ببعض . وربما كان أم هذه المصطلحات وأكثرها شيوعاً في أمريكا على الأقل هو كلمة acculturation التي تعني « التأثير الثقافي » والتي تدمج في الأغلب باصطلاح « التكيف الثقافي » . ويعتبر هرشكوفيتز كلمة acculturation « أفضل مصطلح يمكن استخدامه لمثل هذا النوع من الدراسات » . انظر في ذلك كتابه : —

Herakovits , M., *Acculturation : The Study of Culture Contact* ,
Peter Smith, N. Y. 1968. p. 2.

ويدكر لنسا هرشكوفيتز أن الاصطلاح نفسه ليس حديثاً تماماً وأنه وجد طريقه إلى الدراسات الإثنولوجية في العشرينيات حيث كان يستخدم لكي يعنى « التقارب بين جهات الناس في مجال الثقافة أو الفنون عن طريق الاتصال أو الاحتكاك » ، أو هو يمثل العناصر الثقافية من جماعة انسانية لأخرى » . (Iop. cit). ولقد وضعت تعريفات كثيرة لكلمة لعل أفضلها وأواهاها بالغرض هو التعريف الذي اشترك في وضعه الأستاذة رديفيلد وليتبول وهرشكوفيتز في عام ١٩٣٦ ويدولون فيه « يشمل التأثير الثقافي تلك الظواهر التي =

التبادل بين المجتمعات أو الذى يقع على مجتمع معين من مجتمع آخر فى السنوات الأخيرة فقط ، وبخاصة تأثير الثقافة الأوروبية على مناطق العالم التى تسكنها الجماعات والشعوب « البدائية » على ما ذكرنا .

والواقع أن معظم الكتابات التى بأيدينا عن الاحتكاك الثقافى تدور حول تبين أثر الثقافة الأوروبية باعتبارها « ثقافة أكثر رقىا وتقدما » على الثقافات « البدائية » وبخاصة الثقافات الأفريقية التى خضعت شعوبها للاستعمار الأوروبى . ويميل معظم هذه الدراسات إلى معالجة الموضوع على أنه مثال لنوع التكيف الذى يتم فى الثقافات « الدنيا » حين تتصل بثقافات راقية فتقع

تتلفأ حين تدخل جماعات من الأفراد يتكونون لى ثقافتين مختلفتين فى اتصال مباشر مستمر احداها بالأخرى مما يترتب عليه حدوث تغيرات فى الأنماط الثقافية الأصلية السائدة لدى الجماعتين أو فيما مآ . وقد أرفق المؤلفون ذلك التعريف بتعديل يمكن اعتباره جزءا مكمل له ويقولون فيه « وبما لهذا التعريف يجب تمييز التكيف الثقافى عن التغير الثقافى الذى يعتبر مجرد مظهر واحد منه ، وعن عملية التمثيل الثقافى assimilation التى تعتبر من بعض الأحيان مجرد حالة أو مرحلة من التكيف الثقافى . كذلك يجب تمييزه عن الانتشار diffusion الذى على الرغم من وجوده فى كل حالات التكيف الثقافى فإنه يعتبر ليس فقط ظاهرة تحدث دون أن يقوم ذلك النوع من الاتصال أو الاحتكاك الذى يشير إليه التعريف بل وأيضا لأنه يؤلف مظهرا واحدا فقط من عملية التغير الثقافى » . أنظر :

Redfield, R., Linton, R., & Herskovits, M. S., " A Memorandum for the Study of Acculturation " , *American Anthropologist* , xxxvii, 1935, pp. 149 - 52.

ولسكننا ان ندخل فى تفاصيل هذه المصطلحات لأنها لاتصل اتصالا مباشرا بموضوع هذا الكتاب .

بالضرورة تحت سلطانها، وكثيراً ما يتم التغير - أو التغيير على الأصح - عن طريق القهر والإجبار والإلزام. ويطلق أنصار مدرسة التكيف الثقافي في أمريكا على ذلك اسم « التكيف الثقافى العدائى Hostile acculturation » .
والاغلب أن يهتم الباحث في هذه الحالة بدراسة الآثار الوخيمة التى تقرب على هذا الاتصال والاحتكاك والتى تتمثل فى كثير من الأحوال فى تدهور القيم المتوارثة وتفكك العلاقات الاجتماعية التقليدية . ولكن هذا لم يمنع من قيام اتجاه حديث نسبياً إلى جانب هذا التيار السائد ، ويحاول أن يدرس ما يعرف باسم عملية « التكيف الثقافى الودى Friendly acculturation » أى التكيف الذى يتم تلقائياً بدون إلزام أو إجبار أو قهر، وإنما يظهر نتيجة لاتصال الجماعات المختلفة التى قد تكون متكافئة أو غير متكافئة والتى تدخل فى علاقات ثقافية واجتماعية متزايدة بعضها مع بعض عن طريق الزواج مثلاً أو ازدياد الاتصال . ولكن هذه كلها مسائل بعيدة عن موضوع هذا الكتاب ولا نجد داعياً للدخول فى تفصيلاتها هنا .

إلا أن هناك نقطة هامة خليفة ببعض الاعتبار، وهى تتصل بمنهج البحث الذى يتبعه العلماء فى دراسة مشكلات التغير الثقافى . فعظم هؤلاء العلماء يرون أنه لا بد من الاعتماد على التاريخ لمعرفة نوع التغيرات التى طرأت على ثقافة المجتمعات حين تتصل إحداها بالآخرى . وموقفهم فى ذلك موقف منطقي يتفق مع نظرهم الأساسية فى ضرورة تأويل الثقافة تأويلاً تاريخياً . وكثيراً ما يضطر هؤلاء العلماء إلى محاولة إعادة تركيب تاريخ الثقافات التى تغيرت بفعل اتصالها بالحضارة الأوربية حتى يمكنهم مقارنة ما كان موجوداً بما هو قائم الآن بالفعل . وليس من شك فى أن إعادة تركيب الثقافات لن يمكن أن تكون له نفس القيمة العلمية التى تتمتع بها الملاحظة المباشرة ، فهى - على

حدد قول لوسى مير Lucy p. Mair - أشبه بذلك النوع من الدراسات الخلقية التي يعتمد فيها الباحث كلية على الأحكام والأقوال التي يدلي بها الإخباريون informants دون أن يقوم هو نفسه بملاحظتها من الواقع ، كما أنها تقتصر إلى تلك التفصيلات الدقيقة التي يراها الباحث الخلقى في الحياة اليومية التي تجرى أمام ناظره ، كما أنها تتعرض بلا شك لكثير من التشويه والتغويه الناتجين إما عن ضعف الذاكرة وبخاصة فيما يتعلق بالأحداث القديمة ، وإما عن الرغبة في إخفاء بعض الحقائق أو تلوينها^(١) ومع ذلك فإنهم لا يجدون مندوحة من الاستعانة بهذه الطريقة . ولوسى مير نفسها ترى أن الاستعانة بالتاريخ ومحاولة إعادة تركيب الثقافات التي لا تزال تمر بعملية التغير - كما هو الحال في الثقافات الإفريقية بالذات - أمر على جانب عظيم من الأهمية ، لأنه يتيح الفرصة طيلة الوقت لإجراء المقارنات التي تتناول التفاصيل . وهذا أمر لا يتيسر بالنسبة للثقافات التي استقرت الأوضاع فيها بعد أن تمثلت العناصر الثقافية الوافدة من الخارج . فمعظم المجتمعات القبلية في إفريقيا تمر الآن في عملية تحول سريع . وبعض هذا التحول مفروض عليها فرضاً ، وهو تحول أشبه في سرعته وقوته بما يحدث في الثورات ، وبذلك فإنه يختلف كلية عن عملية التكيف التدريجي الذي يحدث ببطء ويسكاد يمر دون أن يلاحظه الناس . وعلى ذلك فإن الدراسة الوصفية السافرة لمثل هذا المجتمع - كما يراه العالم الأنثولوجي - لن تبرز أهمية المشكلات المويصة التي تواجهها هذه المجتمعات في

(١) Mair , L. P. , " The Place of History in the Study of Culture Contact " , in *Methods of Study of Culture Contact in Africa* , International African Institute , Memorandum xv , 1938 , pp. 2 - 3.

موقفها الراهن والتي تمثل بشكل واضح في تصدع النسق التقليدي. وتمثل
لوسى مير « الثقافة التي تمر بعملية احكامك أو اتصال على المستوى الذي
نفاذه في إفريقيا في الوقت الحاضر بأنها في حالة بائولوجية لا يمكن فيها
إلا إذا قابلناها بحالتها العادية »^(١).

ولا يعني هذا ضرورة البحث عن « أصل » الثقافة التقليدية . فلقد طرأ
كثير من التغيرات والتبدلات في الماضي على مثل هذه الثقافات بفرضك ،
ليس فقط بفعل التطور الداخلي ، بل وأيضا بفعل المؤثرات الخارجية . وإنما
يرى هؤلاء العلماء أنه يمكن أن يحاولوا إعادة تركيب الأوضاع التي كانت
سائدة قبل أن تطرأ تلك التغيرات المركزة الشديدة البهينة - التي تمثل في
معظم الأحوال في الغزو والاستعمار الأوربيين فيما يتعلق بإفريقيا على الأقل -
حتى يمكن فهم المعنى الحقيقي للتغيرات التي حدثت بعد ذلك . ومع أن معظم
العلماء يحاولون تتبع الأحداث التاريخية بدقة لتعرف على مدى التغير ، فإن
البعض الآخر - وتمثلهم لوسى مير - أصدق تمثيل - ترى أنه ليس ثمة جدوى
أو معنى في ذلك وبخاصة فيما يتعلق بطبق الإجراءات التي اتخذتها السلطات
الاستعمارية أو الإرساليات التبشيرية لتغيير الانتماءات الثقافية البائدة في
مجتمع من المجتمعات ، مثل القضاء على السحر الأسود ، أو دفع المهر الذي
كان الحكام والمثرون الأوائل يعبرونه نوما من شراء العروس ، لأن ذلك
لن يلقى ضوئه على عملية التغيير ذاتها التي يجب أن تكون من أهم أهداف البحث
والدراسة . وعلى أية حال ، فها يمكن من دقة الوضع التاريخي ، فهناك أمور
مضت وانقضت دون أن تسجل وكان يمكن أن تفيد قائمة جارية في فهم

عملية التغير . « فنحن نعرف مثلاً أنه كانت توجد في بوجنده مقاومة عتيقة للمسيحية وفرض ضريبة القرد وإدخال زراعة القطن ، ولكننا لا نعرف في الحقيقة شيئاً عن مصدر هذه المقاومة أو كيف تغيرت عن نفسها ، أو كيف ومتى توقفت . كما أننا لا نعرف شيئاً عن طريق الانتاج أو التغير والإجبار أو عن الدوافع والبواحيث الغير المباشرة التي ساعدت على دخول هذه التغيرات ... » (١) .

وذكرنا ما تقوله لوسى مير عن ضرورة الرجوع إلى الفترة التي سبقت بداية التغيرات المركزة الشديدة العنيفة حتى يمكن معرفة نوع التغيرات الثقافية التي حدثت في المجتمع بما سبق أن ذكرناه عن رأى مالتينوسكى عما يسميه « نقطة الصفر » (انظر صفحة ٢١١) . إلا أن مالتينوسكى لم يكن يرى أن ذلك معناه اللجوء إلى المنهج التاريخي ، فقد سبق أن ذكرنا كيف أنه كان يعارض التأويلات التاريخية في دراسة الثقافة ، وأنه كان يعتقد أن الرجوع إلى الثقافة التي كانت تسود قبل « نقطة الصفر » هو من قبيل الدراسة المقارنة التي يقارن فيها الباحث بين ثقافتين مختلفتين تنسبان إلى نسقين متمايزين . فالثقافة التقليدية تقف من ناحية ككل متكامل ومتمايز ، بينما تقف من الناحية الأخرى الثقافة الجديدة التي تولدت عن الاحتكاك الثقافي والتي تتمثل في « موقف جديد يعيش فيه الأهل والأوربيون والسحرة المطبوعون والمثرون والرؤساء والإداريون جنباً إلى جنب ويعملون سوياً ويتعاونون معاً . فالمبشر أفلح في أن يحول فريقاً من

أفراد المجتمع إلى المسيحية بينما تظل بقية أفراد المجتمع على دينهم الأول ؛ والإدارى أفلح فى تعليم الأهالى ما يجب عليهم أن يفعلوه وما يجب أن يتمتعوا عنه ولكنه يقرهم فيما عدا ذلك وشأنهم . والتاجر له عملاؤه الذين يدخلون معه فى علاقات تجارية متبادلة . وهم كلهم يشتركون معا فى تكوين القبيلة التى تتضخم بذلك وتتمدد بعض الشيء . ولكنها تظل رغم ذلك محتفظة بدرجة عالية من التكامل مما يسمح للباحث بأن يدرسها مستخدما فى ذلك أساليب الدراسة الحقلية القديمة (١) . فكان المهمة الأولى التى ينبغي على الباحث أن يضطلع بها هى الحصول على وصف تفصيلى بقدر الإمكان عما يسميه شاپيرا Schapera « الثقافة القبلية القائمة فعلا » ، على أن يبرز العناصر التى بدأت تسيطر منذ مجيء الأوروبيين أو التى عمل الأوروبيون على إدخالها . وهذا معناه أنه فى ذلك المحيط المعقد يحاول شاپيرا أن يعتبر الأوروبيين والعناصر الثقافية الأوروبية التى دخلت إلى المجتمع القبلى الإفريقى أجزاء متكاملة مع الثقافة الوطنية التقليدية ، بل إنه يقول صراحة فى ذلك : إن المبشر والإدارى والتاجر وغيرهم يجب أن يعتبروا « عوامل فى الحياة القبلية بنفس المعنى الذى يعتبر به الرئيس والساحر » . أى أنه ينظر إلى المؤلف الجديد الناشئ عن الاحتكاك على أنه وحدة ثقافية متجانسة . تتألف من عناصر كثيرة متباينة ولكنها متكاملة ومتلازمة . فالاحتكاك الثقافى فى كثير من جهات إفريقيا نشأ أولا نتيجة للغزو المسكرى والسياسى الذى

(١) Molinowski, B., " Introductory Essay on the Anthropology of Changing African Cultures " , in *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, op. cit., p. xii.

قام به الأوروبيون منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر على الخصوص ، ثم جاءت بعد ذلك جهود طويلة في ميادين التبشير والتعليم والإدارة بالإضافة إلى المحاولات الكثيرة المتعددة لإدخال القيم والنظم الاقتصادية الأوروبية إلى المجتمعات الإفريقية القبلية . وقد استجابت المجتمعات المحلية التي تقوم في منطقة واحدة لهذه التأثيرات بدرجات متفاوتة بحيث كاد بعضها يفصل تماما عن الثقافة التقليدية القديمة وأن يكتسب تماما النظرة الأوروبية للحياة كما هو الحال في مراكز الصناعة والتمدن ، بينما لا يزال البعض الآخر محتفظا بكثير من ملامح طابعه الثقافي التقليدي مع بعض المشاركة في مظاهر الحياة الحديثة . وكل صورة من هذه الصور تقدم مشكلات ثقافية خاصة بها تنتج في الأصل من الطريقة التي استجابت بها الثقافة الوطنية الأصلية للثقافة الأوروبية .

وقد تطلب ذلك من شاپيرا أن يقيم أهمية كبرى لمعرفة تاريخ هذه الثقافات التقليدية ، وذهب في ذلك إلى حد أبعد مما ذهب إليه لومى مير . ففي مقال له عن « احتكاك الأوروبيين والأهالي في جنوب إفريقيا : بتشوانا لاند » ^(١) يذكر لنا أن الخطوة الأولى التي يجب أن يقوم بها الباحث « الأنثروبولوجي » هي محاولة إعادة تركيب الثقافة القبلية القديمة . ولا يقصد شاپيرا من ذلك الثقافة التي كانت سائدة قبل مجيء الأوروبيين مباشرة ، وإنما يرى أن ذلك يمكن أن يرجع إلى عدة قرون مضت . وهذا

(١) انظر Schapera, I: "Contact Between European and Native in South Africa : Bechuanaland, in *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, op. cit., pp. 25-37.

نجد شائرا يكاد يرقى إلى موقف بعض علماء القرن التاسع عشر ، إلا أنه يمرص على أن يؤكد ضرورة تجنب افراض وجود أية مراحل معينة مرت بها أى ثقافة من الثقافات التقليدية إلا إذا توفرت الدلائل والقرائن على ذلك . ويدخل في هذه القرائن والدلائل القصص والأساطير . وليست كل مصادر المعلومات عن الثقافة التقليدية مصادر موثوق بها ، ولذا يجب أخذها بحذر شديد وبخاصة تلك التى يستعدها الباحث من الأوربيين الذين عاشوا فى تلك المجتمعات فترة طويلة أمكنهم أن يعرفوا فيها الكثير عن هذه الثقافة ، وبخاصة الثقافة التى كانت تسود قبيل الفنز الأوربي والتى عاشت حتى طويلة بعد ذلك بشكل أو بآخر . فمعظم معلومات هؤلاء الأوربيين وبخاصة المبشرين ورجال الإدارة - تكون فى الغادة عملة بالأحكام الطينية التى تمكس أفكارهم أنفسهم والتى قد تختلف كثيرا عن وجهة نظر الأهل . وهذا نفسه يصدق على بعض الكتابات التى تركها الرحالة الأوربيون القدامى . والذى يهتما منا من هذا كله هو أن شائرا على الرغم من اللكاة التى يحطها بين علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية الآن لم يستطع أن يثقل أو يثاقض من مسألة ضرورة الاهتمام بدراسة (تاريخ) هذه الثقافات لفهم التغير الثقافى وعملية الاحتكاك أو الاتصال الثقافى بين أوروبا وأفريقيا التقليدية . وهذا هو ما كنا نريد التذليل عليه فى الحقيقة ؛ أعى أن دراسة التغير (الثقافى) تفرض على المشتغلين بها الاعتماد على التاريخ والتأويلات التاريخية ، وكثيرا ما يضطر العلماء إلى تتبع الأحداث التى تمر بها الثقافة التاريخية تبعا زمنيا على الرغم من كل الاحراضات التى يلجأ إليها على ذلك بعض الكتاب من أمثال لومى مير .

ويبقى بعد ذلك كله عدد قليل جدا من العلماء الذين تكلموا عن

الاحتكاك الثقافي دون أن يهجموا اتجاهها تاريخيا . ولعل أبرز هؤلاء جميعا هو مالينوفسكى على ما سبق أن ذكرنا . وربما كان سبب ذلك هو أنه على الرغم من أن مالينوفسكى كان يتكلم عن الاحتكاك أو الاتصال « الثقافي » فانه كان يبالغ في الحقيقة العلاقات الاجتماعية . ويظهر ذلك في إلحاحه وإصراره المستمرين على أن الوحدات التي تستخدم في المقارنة بين المجتمعات المختلفة هي النظم التي كان يعرفها أحيانا بأنها أنساق من النشاط وفي أحيان أخرى بأنها جماعات من الأشخاص . ولو كان مالينوفسكى قام بدراسة مفصلة للتغير - وهو عمل لم يحاول الإقدام عليه أبدا - لاتباع في ذلك الاتجاهات التي يتبعها علماء الاجتماع الذين يبحثون في انتشار السمات ، إنما كان يركز دراسته بالاتجاه على النظم المعينة التي تمر بعملية التحول ^(١) ، فتركز الاهتمام على دراسة السمات الثقافية في انتشارها وانتقالها من مجتمع لآخر هو السبب المباشر في المنهج التاريخي الذي يتهجه العلماء الذين يدرسون التغير الثقافي ، وهو أمر يعارضه مالينوفسكى بشدة . وهذا ينقلنا إلى الحديث عن موقف العلماء البنائيين من دراسة التغير .

(٣)

إذا كانت دراسة التغير الثقافي تؤدي بالضرورة إلى اتباع المنهج التاريخي الذي قد يؤدي بدوره ببعض الكتاب إلى الارتلاق إلى تتبع الأحداث والتأثيرات تبعا زمنيا ، فإن العلماء البنائيين يرون أن « التغير » لا يعنى مجرد تغير عناصر السلوك أو سمات الثقافة ، إنما « التغير » الذي يجب الاهتمام به

هو التحول الذى يطرأ على ذلك الكل المركب الذى نسميه بالبناء الاجتماعى .
ولقد سبق أن بينا فى الفصل الاول من هذا الكتاب أن العامل الذى يعطى
البناء الاجتماعى وحدته وتماسكه وتكامله ويجعله شيئا أكثر من مجرد مجموع
أعضائه هو العلاقات الاجتماعية الدائمة التى تقوم بين هؤلاء الأعضاء ، والتى
يمكن ملاحظتها وتعبدها فى أى موقف من المواقف وفى أى فترة من
الزمن . وتغير هذه العلاقات الأساسية الدائمة هو الذى يقصده العلماء ،
وبخاصة علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، حين يتكلمون عن « التغير البنائى » .
ومع أن الباحث فى دراسته لكل من نوعى التغير - التغير الثقافى والتغير
البنائى - يتناول نفس الأحداث والوقائع والظواهر ، فإنه فى الحالة الأولى
يركز همه على دراسة التكيف الثقافى لكى يبين مثلاً مسألة مدى قبول أو
رفض الظواهر الثقافية ، بينما يحاول فى الحالة الثانية أن يعرف على أثر ذلك
« القبول » فى تغيير العلاقات الاجتماعية المقررة الناجمة وبالتالى تغير البناء
الاجتماعى كله . ولكن هل كل تغير فى « العلاقات الاجتماعية » يترتب
عليه تغير فى البناء الاجتماعى ؟ للملاحظ أن معظم الكتابات التى يأبدنا تتكلم
قابلاً عن « التغير الاجتماعى » ، وقليل ما تشير إلى « التغير البنائى » ، فهل
الاثنتان شيء واحد أو أن هناك فارقا بينهما ؟ وإذا كان هناك فارق فما هو
هذا الفارق ؟

الواقع أنه لم يهتم بهذه المسألة سوى عدد قليل نسبياً من العلماء ، ولم
يجرئ - بقدر ما نعلم - أحد لمعالجتها بشيء من التفصيل ، أو على

الأقل بنفس التفصيل والتدقيق اللذين عولجت بهما مشكلة الاختلاف بين التغير الثقافي والتغير الاجتماعي . والكتابات العربية القليلة التي تعرضت لدراسة التغير الاجتماعي لا تكاد تهتم بالفرقة بين التغيرات الاجتماعية والتغيرات البنائية ، بل إننا نجد نوعاً من الخلط الواضح بين الاثنين بحيث تعالج هذه الكتابات التغيرات التي تطرأ على « التنظيم الاجتماعي » على أنها تغيرات في « البناء الاجتماعي » . وهذه نقطة اهتم بتوضيحها على الأخص الأستاذ ريموند فيرث الذي يفرق بفرقة صريحة بين ما يسميه « التغير التنظيمي Organizational Change » بوجه عام « والتغير البنائي Structural Change » الذي يعتبره جانباً محدداً منه . فالتغير التنظيمي في نظر فيرث لا يؤدي إلى تغيير العلاقات الأساسية بين أعضاء المجتمع أو بين الجماعات والزمر التي تدخل في تكوين البناء الاجتماعي ، وذلك بعكس الحال بالنسبة للتغير البنائي الذي يقتضى ضرورة حدوث تحول واسع عميق في أنماط النشاط السائدة في المجتمع . فالتغيرات في هذه الحالة الثانية تغيرات أعمق وأقوى ، ولكن الباحث يدرك طيلة الوقت أنه كانت هناك « علاقة أساسية قد فقدت سطوتها وأهميتها وقوتها واستمرارها^(١) » ولكنها لم تختف تماماً . ذلك أن الخاصية الأساسية في البناء الاجتماعي هي - على ما قلنا - قدرته الفائقة على البقاء والاستمرار في الوجود . وإذا كانت التغيرات للبنائية تؤدي إلى حدوث اختلافات عميقة في العلاقات الأساسية التي تميز بناء اجتماعياً معيناً ببناء اجتماعي آخر وتعطيه خصائصه ، فإن ذلك لا يعني زوال البناء الاجتماعي القديم - إلا في حالة الثورات الفجائية العنيفة على ما يقول راد كليف براون وعلى ما ذكرنا

أيضا في الفصل الاول - وإنما يظل البناء محتفظا ببعض خصائصه الأساسية. وإذا كانت بعض النشاط الاجتماعية الجهرية وبعض العلاقات الاجتماعية الأساسية تختفى فإنه يظهر بدلا منها أنماط جديدة من النشاط والعلاقات . ولكن المهم في الأمر هو أن التغير في هذه الحالة لا يكون قاصرا على نمط واحد من أنماط السلوك والنشاط والعلاقات الاجتماعية، وإنما هو يشمل - بشكل أو بآخر - كل الأنماط السائدة في المجتمع . فظهور البترول مثلاً في بعض بلدان الشرق الأوسط أدى إلى تغيرات جوهرية ليس في بعض النظم فحسب وإنما في البناء كله . فقد أدى إلى هجرة كثير من البدو من المناطق الصحراوية إلى مراكز الحفر والتنقيب أو إلى المدن ، وبالتالي من أعمالهم التقليدية التي كانت تدور حول تربية الماشية (دون أن تقضى على هذه المهنة قضاء تاما) ، وبذلك ظهرت أنماط جديدة من النشاط الاقتصادي . كذلك أدت إلى تغير العلاقات القرابية التقليدية التي كانت تركز على أساس العائلة الكبيرة أو البدنة . وظهرت أنماط جديدة تتمثل في الأسرة المستقلة المتأيزة اقتصاديا ، كما أدت إلى حدوث تغيرات واضحة في سلطة الرؤساء التقليديين التقليديين، وإلى تغير القيم الاجتماعية التقليدية مثل نظرة المجتمع إلى العمل اليدوي وإلى أهمية الماشية وهكذا .

وهذا كله معناه أن التغير البنائي هو حاصيلة التفاعل الاجتماعي الذي يتضمن مزيجا من الشعور بالضغط الخارجى وإدراك القوائد التي يمكن اجتناؤها والإحساس بالمسؤوليات التي تفرضها الظروف الجديدة والتي لم يكن لها وجود من قبل ، كما تتضمن تغييرا جوهريا في نمط القيم القديم الذي كان يسود المجتمع ويتحكم في تصرفات أفراد بل ويعمل عليهم نوما معينا من السلوك .

ويذهب بعض العلماء إلى أن حدوث التغيرات البنائية يمكن أن يؤخذ دليلا على أن الأوضاع والظروف التي كانت تسود المجتمع كان يتخللها شيء من النقص وعدم الكمال، كما تشير في الوقت ذاته إلى إمكان تكييف المجتمع وتعديله . ويرتب على ذلك نوعان من النتائج والآثار التي تبدو واضحة في المجتمع . الأول هو ظهور تلك الانعينية التي يطلق عليها فيرث اسم Social convection . وذلك أنه حين يغير بعض أعضاء المجتمع سلوكهم عن النمط القديم المقرر اجتماعيا فإن ذلك كثيرا ما يستتبع ظهور رد فعل قوى عند بقية أعضاء المجتمع . ويتخذ ذلك أشكالا عديدة تتراوح بين المقاومة والمحاكاة . ولكنها تهدف كلها في النهاية إلى محاولة إصلاح الصدع الذي طرأ على أنماط حياتهم وسلوكهم التقليدي ، وكثيرا ما يؤدي ذلك بهم إلى العمل على تعديل سلوكهم هم أنفسهم بما يتفق والظروف الجديدة الطارئة . أما النتيجة الثانية فيطلق عليها فيرث أيضا اسم عملية Social conduction^(١) ، وبمقتضاها نجد أن التغير الذي يطرأ على الأنماط السلوكية المفقنة والمقررة اجتماعيا كثيرا ما يؤدي إلى ظهور نتائج أخرى لم تكن متوقعة من قبل . وعلى هذا الأساس فكثيرا ما يجد المجتمع الذي تقبل نوعا معيناً من التجديد أنه يواجه مواقف جديدة لم تكن في الحسبان ، وأن عليه أن يتواءم مع هذه المواقف ، وأن يتقبل أموراً كان خليقا بأن يرفضها لو أنه كان يدرك مقدما أن هذه المواقف سوف تفرض عليه حين يتم إدخاله وقبول تلك العناصر الجديدة . وهذه المواقف الجديدة التي تتميز بوجود تغيرات غير مرغوب فيها ولكنها تفرض فرضاً على بعض أعضاء المجتمع ، وكذلك ظهور نتائج وآثار غير متوقعة ، تخلق كثيرا من المشكلات الاجتماعية بل والمشكلات المتعلقة بتنظيم المجتمع ذاتها التي لم يكن لها وجود من قبل . ويرتب على ظهور هذه المشكلات بغير شك الرغبة في

(١) يمكن ترجمة هذين المصطلحين بالنقل والتوصيل الاجتماعي . والاصطلاحان

مستعاران من العلوم الطبيعية .

إحداث تغيرات أخرى جديدة لمعالجتها وهكذا^(١).

ولعل أفضل، مثل يقرب ذلك إلى الأذهان هو ما حدث في المجتمعات المنتجة للبرول الآن في الشرق الأوسط، والتي كان يعيش جزء كبير من سكانها على الرعي على ما أشرنا إليه من قبل. إذ ليس من شك في أن المجتمع البدوي الذي كان يرفض العمل اليدوي ويحتقر كل الحرف ما عدا حرفة الرعي، اضطر إلى أن يلائم نفسه مع الظروف والمواقف الجديدة، ويقبل فكرة العمل بالأجر، وفكرة السماح لبعض أفرادها بالهجرة من المواطن القبلية الأصلية والإقامة في المدن، وفكرة الاستقلال الاقتصادي للأسرة المكونة من الأبوين والأولاد عن نطاق البدنة والعشيرة. وهذه كلها أمور لم تكن متوقعة في مبدأ الأمر. وفي الوقت ذاته يحاول المجتمع أن يجد وسائل يتغلب بها على المشكلات الجديدة التي أصبحت تواجهه بعد هذه التغيرات بإدخال تغيرات جديدة على أنماط حياته. فانهصراف الأبدى العاملة عن تربية الماشية وزراعة محصولات المعيشة كان معناه ضرورة الاتجاه لاستيراد اللحوم بعد أن كانت هذه المجتمعات تصدر المواشى، والاعتماد على الأغذية المحفوظة التي كانوا يأخذون منها إلى أبعد الحدود. كذلك اضطرت بعض الجماعات البدوية إلى أن تتنقل برمتها من مواطنها الأصلية إلى أماكن أخرى غريبة وبعيدة ترعى فيها ماشيتها، بحيث تكون قريبة بقدر الإمكان من المواقع التي يشتغل فيها أبناؤها مع الشراكات. وهذا نفسه يكشف لنا عن تغيير جوهري في الأنماط القديمة المتعلقة بحياة الرعي، حيث كانت كل جماعة ترتبط تقليدياً بمناطق معينة ترعى

فيها ولا تكاد تصدأ إلا في سنوات الجفاف . كذلك اضطرت بعض الجماعات إلى أن تنهد بأعمال الزراعة والرعي ، بل وأحياناً قطع البلع من فوق التخييل ، إلى النعيات والنساء نظراً لغياب الرجال عن المنطقة وهكذا . فالنهر الذي بدأ إذن في ميدان واحد محدد ترتب عليه آثار جديدة لا قبل للمجتمع التقليدي بها ، وترتب على تلك الآثار ذاتها شعور المجتمع بضرورة إدخال تغييرات جديدة لمقاومة هذه الآثار . وهذا التصديق عملية التغيير ، الذي يمثل في تعديل أكثر من نظام واحد وظهور سلسلة من الآثار الاجتماعية التي يرتب عليها مزيد من التغيير في مجالات جديدة ، هو أم ما يميز التغيير البنائي عن التغيير الاجتماعي أو التغيير التنظيمي كما يسميه فيرت .

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إنه ليس كل تغيير اجتماعي تغييراً بنائياً ، أي أن دائرة التغيير الاجتماعي أوسع من دائرة التغيير البنائي . بل الأكثر من ذلك أنه ليس من الضروري أن يرتب على تغيير نظام من النظم الاجتماعية ، وبخاصة النظم الاجتماعية الجزئية تغيير البناء الاجتماعي الكلي . فقد يلحق نظام للهر مثلاً من بعض المجتمعات المتقدمة دون أن يتجهم عن ذلك تغييرات جوهرية في كل العلاقات الأساسية التي تؤلف بناء المجتمع . ولكن حين ألقت الحكومات الاستعمار هذا النظام نفسه من بعض بلدان إفريقيا الوسطى ومن بعض القبائل في اتحاد جنوب إفريقيا ، أدى ذلك إلى تخلخل البناء الاجتماعي التقليدي ، ونشأت عنه مشاكل كثيرة وخطيرة بما اضطرت معه هذه الحكومات إلى الرجوع عن قرارها . يد أن هذا الموقف الجديد نشأ في تلك المجتمعات الإفريقية كان مرتبطاً في حقيقة الأمر بشيء آخر ، هو القيمة الاجتماعية التي تلمع بها الماشية (الأبقار) التي يخالف منها المهر هناك . فلقد كانت تلك الحكومات

الاستعمارية، ومن ورائها المبشرون والمستوطنون الآوريون، يعتقدون أن مهر العروس (أو ثمن العروس bride price كما كان يطلق عليه في الكتابات الأنثروبولوجية حتى عهد قريب) هو نوع من شراء المرأة أو نوع من الرق، وأن القضاء عليه قد يؤدي إلى ارتفاع مكانة المرأة في المجتمع. وهذه نظرة خاطئة من أساسها وتقوم على عدم فهم النظام ووظيفته. والدليل على ذلك أنه بعد أن توقف العمل بنظام دفع الماشية مهراً للعروس، تعرضت الحياة العائلية لكثير من الانحلال الذي تمثل في شعور كل من الرجل والمرأة بالحرر من مسؤوليات الزواج وتربية الأطفال وزيادة حالات الزنا وهجران أحد الزوجين لبيت الزوجية. بل إنه أدى إلى ظهور الخلافات الحادة بين العشائر التي ينتمي إليها الأزواج والزوجات وإلى الاشتباكات المسلحة أحيانا بينها نتيجة لذلك. أي أن النسق القرابي والنسق السياسي طرأت عليها بعض الاختلافات الجوهرية، وواجهت تلك المجتمعات التقليدية بذلك مواقف جديدة أملت عليها أنماطا جديدة من السلوك لا تتفق مع القيم القديمة. ولن ندخل في تفصيل ذلك الموضوع، فهو أقرب في الحقيقة إلى النظام المعروف بنظام مركب الماشية الذي تكلمنا عنه. وسوف نعود إلى هذه النقطة بالتفصيل في القسم الثاني من الكتاب حين نتكلم عن النسق الاقتصادي ونسق القرابة. والمهم هنا هو أن تغيير أحد النظم الجزئية أدى إلى تغييرات أخرى شملت الانساق الرئيسية التي يتألف منها البناء الاجتماعي، أي أنه أدى إلى تفكك البناء الاجتماعي التقليدي^(١). ومثل هذا التفكك يجب

(١) يذهب رادكليف براون في مقاله بعنوان "Applied Anthropology"

نصر في عام ١٩٣٠ إلى أن التغيرات الاجتماعية الكبرى تؤدي بالضرورة إلى تفكك

أن تتبعه محاولات من المجتمع لإعادة تكامله وتماسكه على أسس جديدة تتفق مع الأوضاع التي نشأت عن عوامل التجديد والتغير الطارئة، أو العودة إلى الأنماط القديمة .

ومها يكن من أمر التغيرات التي تطرأ على المجتمعات التقليدية وعمق هذه التغيرات ، فليس ثمة شك في أن الناس يفضلون دائماً أساليب معيشتهم وأنماط سلوكهم المألوفة . ولذا كانت كل التجديدات ، وبخاصة تلك التي تتطلب تغييرات اجتماعية ، تلقى كثيراً من المقاومة . وتجد العناصر الاجتماعية الجديدة التي تتعلق بالنظم والقيم مقاومة أكثر من العناصر الثقافية . بل إن التجديدات الثقافية اللامادية التي تتصل بالعادات والتقاليد وقواعد العرف وأساليب السلوك والتصرفات تجد مقاومة أشد وأقوى من التجديدات الطارئة في ميسدان التكنولوجيا والثقافة المادية . وهذا معناه أنه على الرغم من كل ما يقال عن «التغير البنائي» فالتغيرات لا تحدث بسرعة واحدة في المجتمع ، وإنما الأغلب أن التغير يحدث بسرعة أكبر في ميادين التكنولوجيا والثقافة المادية منها في ميدان الثقافة اللامادية ، كما أن التغيرات الثقافية عموماً تحدث بسرعة أكبر من التغيرات الاجتماعية وبخاصة تلك التي يرتب عليها تعديل البناء الاجتماعي وفي القيم^(١) .

== البناء الاجتماعي ، وأن عملية التغير الاجتماعي تتألف من عمليات تكامل وتفكك أو انحلال . والمجتمع الغير المتكامل أو المتفكك يعاني في المادة كثيراً من عدم الاستقرار الذي يشغل في كثير من المظاهر ، مثل زيادة معدلات الانتحار وزيادة الأمراض المعوية والنفسية وظهور طوائف دينية جديدة قد تصاحبها شوائب هيستيرية عنيفة . أنظر أيضاً .

Hogbin, *op. cit.*, p. 27.

(١) أتبه عدد كبير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا إلى هذه الحقيقة التي تظهر في

وإذا كان ذلك كليف براون ربط بين التغير والتفاهل التكاملي (انظر

كتابات هيربرت هينر وعن آلهام والاس ومندوبه خاص والمركز الذي يرجع إليه الفضل في ابرازها وتوضيحها وتطويرها بحيث أصبحت من أم الموضوعات في الدراسات المتعلقة بالتغير هو أوجيرن Ogburn ، الذي صاغ في نظرية واضحة المعالم أطلق عليها اسم cultural lag التي ترجم في كثير من الكتابات الاجتماعية باسم « التخلّف الثقافي » . وقد لاحظ أوجيرن أن كثرة الاختلافات الناشئة عن تراكم الثقافة المادية أدت إلى ازدياد سرعة التغير الاجتماعي وأن ذلك التغير السريع يتم في الصادة يسره أكبر في نظام الثقافة المادية كالآلات والأدوات والأدوية والآلات ووسائل النقل منها في المظاهر البقية المادية كالدين والحكومة والمالقة والتعليم ، وذلك لأنه في الثقافة المادية تكون المكتشفات والأشياء موجودة بالفعل وجاهزة للاستهلاك في كثير من الأحوال على ما يقول كوينج (Koenig, op. cit., p. 288.) ويقرن لنا أوجيرن ويتكوف في كتابهما مثالا على كثير من المادية والسهولة ولكنه يمكن تحييل معنى التخلّف في نظريتهما يقولان فيهما أن المدن التي يزيد سكانها في الولايات المتحدة مثلا تكون نسبة رجال البوليس فيها بالنسبة لكل ١٠٠ ساكن أقل منها في المدن التي يقل سكانها فيها عدد السكان فالمدن النامية لا تعمل على زيادة قوة الشرطة فيها بسرعة كافية ، كما أن المدن المتناقص لا تعمل على تقليص شرطتها بسرعة كافية أيضا فالنظر في عدد رجال الشرطة يكون بذلك أكثر ببطء وحظا من التغير في السكان (Ogburn & Nimkoff, op. cit., p. 541-2.) ويؤكد المؤلفان أن كلمة « lag » دائما توضع بأن الطريقة الصحيحة أو السليمة العمل هي محاولة القضاء على ذلك التخلّف والتباطؤ في التغير أو « المتغير » الذي لم يتغير أو الذي يتغير ببطء حتى يتلاءم مع « المتغير » الذي تم تغيره بالفعل (Ibid., p. 543.)

والواقع أن أوجيرن وضع ما يسميه « فرض التخلّف الثقافي The Hypothesis of Cultural Lag » في كتابه عن « التغير الاجتماعي Social Change » الذي منبسط عام ١٩٦٢ (والاضاد هنا على الطبعة النافذة التي نشرتها The Viking Press, N.Y.) وفيه بين أن المشكلة تقوم حيث يوجد تغير سريع في الثقافة (pp. 200-43 1968 - وفيه بين أن المشكلة تقوم حيث يوجد تغير سريع في الثقافة)

صبعة ٢٨٥ حاشية ١) فقد حاول كثير من العلماء تطوير هذه النظرية واختبارها في ضوء المعلومات والحقائق الإثنوجرافية المستمدة من المجتمعات المختلفة والتقليدية على الخصوص . وربما كان أهم هؤلاء العلماء في ذلك ما جودفري ومونيكا ويلسون اللذين بدأ قراستها القصيرة الهامة عن تحليل التغير الاجتماعي ،^(١) بقبول الفرض الذي وضعه رادكليف براون من أن المجتمع المثالي متكامل تماما، وأن العلاقات الاجتماعية تؤلف أنساقا معجانة. ولكن هذا الوضع يتمكس تماما في المجتمعات التي تمر بمرحلة تغير اجتماعي، كما هو الحال على الخصوص في الدول والمجتمعات الخاضعة للاستعمار الأوروبي حيث يتدمج التجانس والانسجام بين العلاقات الاجتماعية إلى حد كبير، بحيث تبدو كل منها كما لو كانت نتيجة اتجاهها مختلفا كل الاختلاف عن الاتجاه الذي تتجه إليه العلاقة الأخرى، وبذلك يبدو المجتمع عرقا ومتناقضا إلى حد كبير، وبهذا ذلك التناقض الذي يمثل في اندام التوازن نتيجة للتغير الغير المتساوي في المجتمع، والإخفاق في التوفيق والملاءمة بين الجسديين الطاريين والقديم التقليديين، أو بقول آخر نتيجة لحدوث التغير في ناحية معينة دون بقية النواحي . ويختلف هذا التغير الغير المتساوي أو التغير المتطرد عن التغير السريع الذي يطرأ على التنظيم الاقتصادي مثلا أو على المفاهيم العلمية أو الأساليب الفنية أو القيم الأخلاقية كغيرها . إذ على الرغم من سرعة

== التي تتألف من أجزاء متضادة ومتعاطلة ، حين يتم الخير في تلك الأجزاء بسرعات متفاوتة، فهي مثل هذه الحالات يحدث عدم توافق أو عدم تجانس في الطاقة قد يستمر طويلا ولكن لتجهم ذاته يسيل جامعا على السوء إلى التوافق القديم .

G. and M. Wilson., *The Analysis of Social Change*, (١)
Cambridge U. p., 1964.

هذا التغير فانه لا ينطوى على أى نوع من المعارضة الجذرية أو الجوهرية، وذلك بعكس الحال بالنسبة للتغير الذى المتساوى الذى يتضمن دائما تعارضا جندريا عميقا^(١). وتعتبر فكرة « التعارض » من الأفكار الرئيسية فى نظرية جودفري وبليسون وزوجته . فهى ظاهرة موجودة فى كل مجتمع ، ولكن يمكن التمييز فيها بين التعارض العادى المؤلف والتعارض الجذرى أو الجوهرى . والنوع الاول يظهر فى المجتمع من حين لآخر دون أن يصلح ذلك حدوث تغير اجتماعى، ويمكن التحكم فيه على أية حال عن طريق القوانين والمنطق وأحكام العرف السائدة فى المجتمع . وذلك بعكس الحال فيما يتعلق بالمعارضة الجذرية العميقة أو انعدام التوازن *disequilibrium* الذى لا يمكن السيطرة عليه بهذه الطريقة . فانعدام التوازن معناه فى الواقع أن البناء الاجتماعى القائم ليس منسجما ولا متسقاً مع نفسه، وإنما تتصارع فيه قوى التحكم والضغط فى المجتمع بحيث يقوم التعارض بين قانون وقانون آخر ، أو بين منطق معين ومنطق آخر ، أو بين بعض قواعد العرف والتقاليد وفتة أخرى مختلفة ، بحيث لا يمكن حل ذلك إلا عن طريق التغير الاجتماعى^(٢) . ويضرب المؤلفان مثلا لانعدام التوازن بين قبائل نياكيوز Nyakyusa حيث يعتبر الكرم وحسن الضيافة من أهم الالتزامات التى يفرضها المجتمع على الرجل الغنى . ولا يقوم هذا الالتزام على أساس الضغط الذى تفرضه التقاليد والذى يتمثل فى أن الرجل البخيل يفقد مركزه الاجتماعية فى المجتمع فحسب ، بل وأيضاً على أساس الخوف من السحر والدين الشريرة

(١) Ibid, pp. 133 - 34.

(٢) Ibid, pp. 126 - 26

والشعوزة التي قد يستخدما الناس ضده . ولكن إكرام الضيوف يرتبط إلى حد كبير بتعدد الزوجات نظراً لأن النساء من اللاتي يقمن بأعداد الطعام للحفلات ، ومن هنا كان المسيحيون في ذلك المجتمع يجحدون أنفسهم في مآزق خطيرة . فهم يقيمون وزناً كبيراً لنظام الاكتفاء بـ زوجة واحدة من جهة وإقامة الحفلات والكرم من الناحية الأخرى . وهم في ذلك بين أمرين : إما أن يتزوج الرجل بأكثر من واحدة فتطرده الكنيسة من حظيرتها ويعيش في خوف دائم من عذاب النار كما يفقد مكانته وسمعته بين المسيحيين والوثنيين على السواء ، حيث إن الصراع يقوم ليس فقط بين المسيحيين والوثنيين بل وأيضا في مجتمع المسيحيين أنفسهم ، وإما أن يمتنع عن إقامة هذه الحفلات فيكون عرضة بالتالي للسخر والعين الشريرة بالإضافة إلى تعريض سمعته للالسة . ولذا فكثيراً ما تحمل الزوجة المسيحية نفسها مالا طاقة لها به حتى تستطيع أن تسهم بدورها في الالتزامات المفروضة على زوجها نحو أصدقائه . فمثل هذا «التقابل» أو التعارض لا يمكن حله إلا بالتغير الاجتماعي في المجالين الاقتصادي والديني . ويمكن أن يتم ذلك عن طريق زيادة تقسيم العمل بحيث يستطيع الرجل أن يشتري مثلاً بعض الطعام وبحيث يمكن للمرأة أن تعهد بعملية طحن الحبوب للمطحن بدلا من أن تطحنها بنفسها على الرحى وبحيث يمكن الاستعانة بالخدم ، ولكن قد يمكن أن يتم ذلك أيضا عن طريق إغفال قواعد الضيافة والكرم أو نهذ نظام الزواج بامرأة واحدة ^(١) . وبذلك يسترد المجتمع حالة التوازن والتكامل التي لا تستقيم بدونها الحياة الاجتماعية .

(٤)

ومع التسليم بوجود «التعارض» في المجتمع قبل وأثناء عملية التغير، فإن هذه النظرة فيها بغير شك بعض المغالاة الناشئة أصلاً من الرغبة في إبراز ذلك العامل في الحياة الاجتماعية وأهميته في التغير الاجتماعي البنائي. وقد عارض بعض العلماء من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين على الخصوص هذا التفسير على أساس أنه في بعض حالات التغير الاجتماعي لا يحدث مثل هذا التعارض وانتمزق، بل يميل الأهالي أنفسهم إلى قبول التمديلات الطارئة على نظمهم الاجتماعية بكثير من الارتياح والرحيب. وربما كان ليتش *Lench* و أكبر المشايخين لذلك الرأي حيث يعالج المسألة في كتابه *Political Systems of Highland Burma, 1965*. ويرى ليتش أن علماء الأنثروبولوجيا على العموم يميلون إلى إبراز أهمية التكامل والانساق والاطراد الوظيفي والتوازن البنائي في المجتمع، بحيث يرون التغير عنصراً هداماً بل وأحياناً «غير خلقي». وربما كان ذلك راجعاً - في رأيه - إلى طبيعة الظروف التي تلابس الدراسات الأنثروبولوجية الحقلية التي لا تستغرق سوى عام أو عامين بحيث لا يستطيع الباحث الأنثروبولوجي أن يدرك بنفسه عوامل ومظاهر التغير التي تحدث طيلة الوقت في المجتمع. ومن هنا كان الاندثار بولوجيون يكتبون بإبراز عوامل التكامل والتناسك التي تعطي المجتمع وحدته التي يلمسونها أثناء قيامهم بأبحاثهم. ومن هنا أيضاً كانت معظم التحليلات الأنثروبولوجية تقوم على تبين عناصر التوازن في المجتمع. ولكن وجود التوازن *equilibrium* ليس معناه في نظر ليتش وجود الاستقرار *stability*؛ فالنوازن نفسه ليس شيئاً مستقراً ثاباً طول الوقت. وكل الذي يتم به الأنثروبولوجي هو معرفة الطريقة التي يعمل النسق الاجتماعي بحسبها، وهذا يجعله يفرض منذ البداية أن

النسق يؤلف كلا متجانسا ، أى أنه فى حالة توازن . ومع التسليم بذلك فانه لا يترتب عليه بالضرورة أن الوقائع والظواهر الاجتماعية ذاتها تؤلف كلا متجانسا ، وذلك لأنها تشتمل على كثير جدا من المتناقضات التى يمكن أن تكشف لنا عن حقيقة التغير الاجتماعى . « نكل فرد من أفراد المجتمع له اهتماماته الخاصة التى يحاول بمقتضاها أن يستغل الموقف كما يتصوره ، ويترتب على هذه الأفعال التى تصدر عن مجموع أعضاء المجتمع تغير البناء الاجتماعى ذاته »^(١) . ولا يعنى هذا أن دراسة التغير الاجتماعى يجب أن تلبذ أو تغفل الاهتمام بتبيين عناصر التوازن فى المجتمع ، وإنما يعنى فقط عدم المغالاة فيها وعدم الاكتفاء بدراستها وحدها^(٢) ، وذلك بالإضافة إلى ضرورة التمييز العام بين التوازن والاستقرار أو الثبات . فالعوازن - على ما يقول هوجبن Hogbin - يعنى اتساق وانسجام القوى المتعارضة ولو مؤقتا ، وذلك بعكس الاستقرار الذى يتضمن فكرة الرسوخ وعدم احتمال حدوث التغير المفاجئ . ولكن هذا لا ينكر أن نظم المجتمع المستقر يمكن تعديلها وتكييفها وبذلك تستطيع أن تستمر فى التطور إلى مراحل جديدة من التوازن . إلا أن ملاحظة مثل هذا التغير فى المجتمع المستقر تحتاج إلى فترة طويلة جدا من الزمن^(٣) .

Leach, R. R, *op. cit.*, pp. 7-8, according to Ian (١)
Hogbin, *op. cit.*, pp. 33-34.

Hogbin, *op. cit.*, p. 35. (٢)

loc. cit. (٣)

والمهم في هذا كله هو أن أية محاولة جديدة لدراسة وتحليل التغيير في المجتمع لابد أن تعطى كثيراً من الاهتمام لما يحدث في البناء الاجتماعي . ولكن لكي تكون هذه الدراسة دراسة دينامية حقا - على ما يقول فيرث - فلا بد من أن تأخذ في اعتبارها أيضا أفعال وتصرفات الأفراد . فمع أن كل عضو من أعضاء المجتمع يحاول بطريقته الخاصة أن يحقق أهدافا شخصية معينة، فإنه لن يتسنى له ذلك إلا عن طريق الاتصال بغيره من الناس، أي عن طريق التفاعل بين أعضاء المجتمع الآخرين . وهذا التفاعل محكوم بغير شك بالعلاقات الأساسية التي تدخل في تكوين البناء الاجتماعي ذاته . ولكن استجابات الأفراد تختلف داخل هذا الإطار العام المعقد، ويظهر هذا بشكل واضح أمام التجديدات التي تطرأ على المجتمع . إذ تتطلب هذه التجديدات من الأفراد أن يكتفوا من أنفسهم ويعدلوا مواقفهم ومناسطهم في الوقت الذي يحفظ فيه كل منهم بعض القيم القديمة التقليدية التي كانت توجهه وتحكم سلوكه ، كما أن عليه في الوقت ذاته أن يأخذ في اعتباره استجابات أعضاء المجتمع الآخرين لهذا الموقف الجديد . وكل هذا يؤدي إلى نوع من التغيير التنظيمي *organizational change* مادام كل عضو مرتبط بأعضاء المجتمع يراعى في استجاباته للموقف الاجتماعي الجديد سلوكه غير الأعضاء واستجاباتهم، ويحاول التوفيق بين موقفه ومواقفهم، وإن كان هذا لا يعنى بالضرورة تشابه الاستجابات بل هو يعنى فقط اختلاف الأفراد في اختيارهم ومفاضلتهم بين عدد معين من « البدائل »^(١) . ولقد سبق أن رأينا كيف أن التغيير التنظيمي لا يستتبع بالضرورة حدوث تغيير بنائي ، أي

(١) Firth, *Elements of Social Organization*, p. 34. انظر ذلك أيضا Gittler, J.B., *Social Dynamics, Principles and Cases in Introductory Sociology*, McGraw-Hill, N. Y. 1962, pp. 278 sqq.

أنه لا يؤثر بالضرورة في البناء الاجتماعي. فالنموذج البنائي لا يتم إلا إذا حدث تعديل جوهري في تلك العلاقات الأساسية التي تقوم بين أعضاء المجتمع . وعلى ذلك - وهذه مسألة على جانب كبير من الأهمية لأنها مثار كثير من الخطأ القائم على عدم الفهم - فإذا كان من دعوى الوظيفيين البنائيين أن الطواهر والنظم الاجتماعية تتفاعل وتتساند فيما بينها تساندا وظيفيا بحيث أن أي تغير يطرأ على أحد هذه النظم يستتبع تغير النظم الأخرى، فإن هذه الدعوى - رغم صدقها على العموم - يجب أن تؤخذ بشيء من الحيطه وأن تعتبر مسألة اعتبارية فقط، فقد يطرأ بعض التغير على أحد النظم الاجتماعية كأن يحرم تعدد الزوجات مثلا ؛ وقد يستتبع ذلك ظهور بعض التغيرات المصاحبة التي تتعلق بمركز المرأة في المجتمع وبغيره الأوضاع الاقتصادية في العائلة نتيجة لنقصان عدد أفرادها، وبالتالي نقصان عدد الأيدي العاملة فيها . ولكن البناء الاجتماعي الكلي يظل محتفظا بخصائصه ومقوماته وملاعبه الأساسية . وهذا بعكس الحال مثلاً في التغيرات الاجتماعية التي تظهر في المجتمعات القبلية نتيجة لإتاحة الفرصة أمام الأيدي العاملة للاشتغال في الصناعات الحديثة، كما هو الحال في كثير من أنحاء إفريقيا . فقد ترتب على ذلك هجرة كثير من الأيدي العاملة إلى مناطق السكنى الأصلية إلى مناطق التصنيع أو التعدين، وقطع كثير من هؤلاء العمال علاقاتهم بقبائلهم واكتسبوا كثيرا من الاستقلال الشخصي والاقتصادي ولم يعودوا يعطون أهمية كبرى للزعماء والشيوخ القبليين الذين يجمعون السلطة داخل القبيلة في أيديهم، وهاجر كثير من النساء أيضا إلى المدن ولم يجدن عملاً فأحترق بعضهن الدعارة ونفست الأمراض الجنسية ، كما نفست البطالة وضعف البناء القبلي الاجتماعي كله . مثل هذه التغيرات الجوهرية التي نطرا على العلاقات الأساسية بين الناس والتي تغير مقومات المجتمع

الأساسية، هي التي ندخلها في اعتبارنا حين نتكلم عن «التغير البنائي» كشيء متميز عن التغير الثقافي والتغير الاجتماعي وإن كان يرتكز عليها بالضرورة.

وليس معنى كلامنا عن «التغير البنائي» أن البناء الاجتماعي ينهدم تماما من أساسه ليحل محله بناء اجتماعي جديد. فمع أن هذا أمر جائز من الناحية النظرية، فالذي يحدث في الواقع هو أن يظل البناء التقليدي محتفظا ببعض مقوماته الأساسية. وربما كان هذا الظاهر فيما يتعلق بالقيم التي تستلهم على التغير السريع المفاجيء، بل والتي يظل المجتمع محتفظا بها بعد أن يتغير جانب كبير من ثقافته ونظمه وأنماط السلوك التي يتبناها أعضاؤه. ناهم خاصية من خصائص البناء هي — كما ذكرنا — القدرة على الاستمرار في الوجود. وإذا كان التنظيم الاجتماعي Social organisation يتضمن فكرة التغير الاجتماعي، فإن مفهوم البناء الاجتماعي يتضمن على العكس من ذلك فكرة الاستمرار الاجتماعي Social continuity^(١). ولن يمكن فهم التغير البنائي إلا إذا أخذنا في اعتبارنا في الوقت نفسه هاتين الخاصيتين الأساسيتين اللتين يجب بعض العلماء تسميتهما «الجمود والمرونة»، بينما يسميهما البعض الآخر «التكامل والتفكك»، أو «الاستمرار والتحول».

(١) يقول فيرث في ذلك أن مبدأ الاستمرار في المجتمع يمكن أن نجده في البناء الاجتماعي، أما مبدأ التحول أو التغير فإنه يوجد في التنظيم الاجتماعي. وعلى ذلك فإذا كان البناء الاجتماعي يشير ولو ضمنا إلى ما يمكن تسميته بالجمود، فإن التنظيم الاجتماعي يشير — ولو ضمنا — إلى ما في المجتمع من مرونة. وعطينا فيرث عدة أمثلة على ذلك من دراسته لمجتمع تيكوبيا Tikopia في بولينزيا. انظر كتابه السالف الذكر عن «مبادئ التنظيم الاجتماعي» صفحة ٣٦ — ٤١. انظر أيضا Hogbin op. cit., p. 44.

وما يقوم بين هاتين الخاصيتين - أو هذين المبدأين - من شد وجذب . إذ
مهما يكن من قوة عناصر التغيير والتجديد . فإن مبدأ الاستمرار الاجتماعي أو
البنائي يعارض دائما قوى التغيير ويبطل كثيرا من مفعولها . وليست عملية
التغيير سوى صراع بين هذين المبدأين : كما أن شدة التغيير تتوقف على مدى
التفوق النسبي الذي يحرزه أحد المبدأين على الآخر ، وما يتبع ذلك من
التوفيق بين الأوضاع الجديدة والأوضاع التقليدية الذي يتوقف عليه إعادة
تكامل المجتمع وتماسكه .

خاتمة

لم يكن الهدف من هذا الكتاب أن نلخص كل ما كتب وقيل - وهو كثير جداً - عن البناء الاجتماعي، أو أن نعرض لكل الآراء التي دارت حول الفكرة وتناولتها بالتحليل بشكل مباشر أو غير مباشر. إنما كان معظم هدفنا موجهاً إلى إبراز عدد معين من النقاط التي نعتقد أن لها أهمية خاصة في أية محاولة لفهم المجتمع والنظم الاجتماعية المتشابكة من زاوية خاصة هي ما نسميها بالمدخل البنائي. ولم نحاول إبراز هذه النقاط والمسائل لأهميتها النظرية بحسب، بل لأننا نعتقد أيضاً أنه لا بد من الاسترشاد بها في أية دراسة عقلية تستهدف فهم وتحليل العلاقات الاجتماعية في المجتمع المحلي ولا تقنع بوصف الثقافة السائدة في ذلك المجتمع. إذ لا بد للباحث العقلاني أن يستند في دراسته الاجتماعية والأنتروبولوجية إلى عدد من المبادئ النظرية التي توجه البحث وتعلو به عن مستوى المرد الوصفي الضحل. وكما أن التأمل النظري في ميدان الدراسات الاجتماعية لن تكون له قيمة حقيقية إن لم تسنده وتؤيده وتدعمه الأدلة والشواهد والبيانات اليقينية المستمدة من الحياة الاجتماعية ومن الواقع الاجتماعي، كذلك لن تكون للدراسة العقلية التي يستهدف فيها الباحث التعرف على نظم المجتمع وأنساقه أي قيمة علمية إن لم يستند في دراسته على نظرية قوية واضحة المعالم تزوده بالفروض التي يحاول اختبارها في المجتمع. والواقع أن وجود مثل هذه الفروض هو الذي يعين إلى حد كبير للباحث ماذا يبحث وماذا يدرس والمشكلات التي يركز عليها دراسته. وليس «المدخل البنائي» إلا ضرباً من «النظرية» بمعناها الواسع، كما أنه في الوقت ذاته نوع من المنهج أيضاً، إذ يحدد الباحث بالضبط المسائل التي يجب أن

يشغل نفسه بها والنقاط التي يجب عليه إبرازها والمبادئ والمبادئ التي توجه بحثه ودراسته . وهذه أمور سوف تظهر بوضوح وجلاء في الجزئين التاليين من الكتاب عن « الأنساق » و « القيم » - وبخاصة في كلامنا عن « الأنساق » - حيث يمكن للقارئ أن يتبين معنى « البناء الاجتماعي » وما يتضمنه من تشابك النظم وتفاعلها وتساندها وتأييدها وهي الأمور التي يرددها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا في مناقشاتهم النظرية لمفهوم « البناء » .

ولقد يختلف العلماء فيما بينهم حول تحديد العناصر التي يجب إدخالها في « البناء » ، أو على الأصح قد يختلف العلماء في تعيين مكونات البناء الاجتماعي . إلا أن هناك اتفاقاً عاماً أعلى من مفهوم البناء يتضمن فكرة الاستمرار والبقاء في الوجود لفترات طويلة جداً من الزمن . وعلى ذلك فإن الذي يجب أن يهتم به الباحث في دراسته للحياة الاجتماعية من الزاوية البنائية هو العلاقات والجماعات الناتجة . صحيح إن الباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي حين يحاول فهم البناء الاجتماعي لأي مجتمع من المجتمعات يقيم دراسته على الوقائع الجزئية والعلاقات التي تقوم بين الأشخاص نظراً لأن هذا هو ما يلاحظه في الواقع وفي الحياة اليومية ، ولكنه لا يستطيع أن يقتنع بما يرى ويلاحظ ، ويقف عند حد تسجيل قواعد العرف والتقاليد وطرائق السلوك والعادات والمناسبات ، وإلا كانت دراسته بحثاً في « ثقافة » المجتمع وليس « في بناء » المجتمع . كذلك هو لا يستطيع من الناحية الأخرى أن يغفل كل هذه الأمور الجزئية التي يلاحظها - أي أنه لا يستطيع أن يغفل ثقافة المجتمع الذي يقوم بدراسته - وإلا كان معنى ذلك أن يعالج علاقات اجتماعية هي مجرد صور ذهنية لا وجود لها في الواقع الاجتماعي ، ولأصبح « علم » الاجتماع أو « علم » الإنسان الاجتماعي (الأنثروبولوجيا الاجتماعية) ضرباً من « الميتافيزيقيا » أو

« الميتا أنثروبولوجيا » . إنما الذي يفعله الباحث في دراسته البنائية الوظيفية للمجتمع هو أن يحاول الوصول إلى أنماط العلاقات الاجتماعية الثابتة المستمرة المقننة من تلك الوقائع الجزئية المشخصة العيانية عن طريق التجريد . فهو لا يرى في واقع الحياة « سيطرة الذكر على الأنثى في المجتمع الأبوي » مثلاً ، وإنما الذي يراه ويلاحظه هو العلاقات الجزئية المتعددة بين عدد كبير جداً من الذكور والإناث من مختلف الأعمار والطبقات الاجتماعية في مختلف المواقف ، ويستدل من هذا كله على علاقة السيطرة والخضوع بين الذكر والأنثى باعتبارها نمطاً دائماً ومستمراً للسلوك بين الجنسين .

ونصور البناء الاجتماعي ككل متماسك يتألف من أجزاء متداخلة ومتفاعلة ومتساندة تسانداً وظيفياً يقتضى من الباحث حين يعرض لدراسة أى جزء من تلك الأجزاء المكونة أن يتعرف على العلاقات المتبادلة بينه وبين بقية المكونات ، وبالتالي يدرس الوظيفة الاجتماعية التي يؤديها هذا الجزء (النظام أو النسق) في الكل (البناء) الذي يدخل في تكوينه . وليس ثمة أدنى شك في أن مثل هذه الدراسة على جانب كبير من الصعوبة وتحتاج إلى كثير من التعقيد في التحليل والفهم وإلى كثير من الجهد لتتبع العلاقات المتبادلة . ولكنها إلى جانب ذلك تقتضى شيئاً آخر وهو أن يقوم الباحث بدراسة - في أغلب الأحوال - في مجتمع محلي صغير حتى يستطيع أن يتعرف على تلك العلاقات المعقدة في تشعبها وتشابكها . ولقد وجد معظم الأنثروبولوجيين الاجتماعيين أن هذا الأمر يصبح ميسوراً إذا ركزوا أبحاثهم الحقلية على المجتمعات القبلية « البدائية » ، ثم بعد ذلك على المجتمعات التقليدية التي تمتاز بالصغر والبساطة . ولكن هذا لم يمنعهم في السنوات الأخيرة بوجه خاص من أن يجهزوا

بدراساتهم إلى المجتمعات « المحلية » الأكثر تعقداً كالقرى والمدن الصغيرة بل ومراكز الصناعة والتعدين وكذلك المصانع . ولكن الخاصية الرئيسية التي تميز الدراسات البنائية هي أنها لا تزال للآن منحصرة في جماعات محلية صغيرة نسبياً . أى أن وجود مثل هذه الجماعة المحلية المتميزة شرط أساسى لاتباع « المدخل البنائى » الذى يتطلب تتبع العلاقات والنظم والأنماط فى تدخلها وتفاعلها على ما ذكرنا ، بغض النظر عن المستوى الحضارى الذى تنتمى إليه هذه الجماعة أو المجتمع المحلى . وتتبع مثل هذا التشابك والتداخل اللذين قد يصلان فى كثير من الأحيان إلى درجة كبيرة جداً من التعقيد يستلزم - بالإضافة إلى صغر حجم المجتمع المدروس نسبياً - اتصال الباحث بهذا المجتمع فترة طويلة من الزمن تصل فى أغلب الأحوال إلى عامين حتى يستطيع أن يحل كل خيوط هذه الشبكة المعقدة من العلاقات . والوسيلة الوحيدة لذلك هو الاتصال المباشر ، والإقامة فى المجتمع ، ومشاركة الناس أعمالهم ومناشطهم المختلفة ، ومحاولة التعمق فى فهم قيمهم ومثلهم العليا . ومن هنا كان المدخل البنائى ينفر أشد انفور من الوسائل والطرائق التى يلجأ إليها السوسيولوجيون المحدثون وبخاصة الأمريكيون ومن سار سيرهم فى اعتمادهم على استمارات البحث ذات الأسئلة المحددة وعلى جمع الإحصائيات . إذ مهما بلغت الاستمارة من تفصيل فى الأسئلة فإنها لن تنفى - لفهم المجتمع وما به من علاقات ونظم وقيم - عن الاتصال المباشر بالناس . وما يؤسف له أن « المدخل البنائى » لم يتبع للآن فى كثير من الدراسات باللغة العربية . ولكن الدراسات القليلة التى أجريت أو التى لا تزال تجرى ، واتبع فيها أصحابها وجهة النظر الوظيفية البنائية تغطى كل أنواع « المجتمعات المحلية » التى يمكن التمييز بينها عندنا . ويمكن هنا أن نذكر أن بحوث طلاب الدراسات العليا

بجامعة الإسكندرية في السنوات الأخيرة تعالج موضوعات عديدة مثل البناء الاجتماعي في أحد مجتمعات الصعيد (إدكو) ؛ دراسة نظام النار في إحدى قرى الصعيد ؛ دراسة التغير الاجتماعي في الوادي الجديد ، النظم الاجتماعية في واحة سيوة ، التنظيم القبلي لمجتمعات البدو في الصحراء الغربية وبخاصة منطقة مرمى مطروح ، نسق العلاقات في أحد مصانع البترول ، التغير الاجتماعي في منطقة كفر الدوار بعد قيام صناعة الغزل والنسيج ، وغير ذلك . وواضح أن هذه الدراسات وغيرها تقوم كلها على أساس التركيز على « مجتمع محلي » محدد . ولما كانت هذه الدراسات تتبع أيضا المدخل الوظيفي البنائي الذي يظهر أكثر ما يظهر في الدراسات الأنثروبولوجية ، فقد تكفي هذه الأمثلة لعدم الخرافة التي لا يزال يتمسك بها كثير من الناس من أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية بمنهجها ونظرياتها لا تصلح إلا لدراسة المجتمع « البدائي » أو على أفضل الاحتمالات المجتمع « التقليدي » .

ولكن إذا كان « المدخل البنائي » لدراسة المجتمع يتطلب التركيز على مجتمع محلي معين ومحدد فهل يعنى ذلك استحالة القيام بدراسات مقارنة وبالتالي استحالة الوصول إلى تعميمات كلية أو إلى قوانين ؟ وهل يترتب على ذلك ضرورة انحصار تفكير الباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي في مجتمع محلي واحد طيلة حياته فلا يكاد يعرف شيئا عن المجتمع الإنساني في عجمه ؟ قد يكون هذا هو الانطباع الذي يخرج به المرء لأول وهلة حين يرى كل تلك الكتابات - وبخاصة في ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية - التي يدور كل منها حول مجتمع محدد بالذات ، وكذلك من قلة الدراسات المقارنة التي بأيدينا في ذلك الميدان أيضا . ولعل أفضل مثل على ذلك هو مالمينوفسكى الذي عاش ما يزيد على أربعة أعوام في جزر الزوهر ياند ولم يكاد يكتب شيئا - رغم

كثرة إنتاجه - إلا عن التوبرياند . كذلك قد نجد كثيراً من التشكك والارتياب لدى كثير من العلماء البنائيين - وبخاصة في ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية أيضاً - في قدرة العلماء الذين ينظرون إلى المجتمع من الزاوية الوظيفية البنائية على الوصول إلى قوانين تشبه قوانين العلم الطبيعي في دقتها وعموميتها، وأن كل ما يمكن لمثل هؤلاء العلماء أن يحققوه هو الوصول إلى الأنماط patterns غسب . ويقول إيفانز پريتشارد في ذلك إنه « لم يظهر للآن أى شئ يشبه ولو من بعيد قوانين العلوم الطبيعية » وكل ما أمكن الوصول إليه هو بعض الأنماط الحتمية أو الغائية أو العملية . وقد أتت كل التعميمات التي حاول بعض العلماء إطلاقها غامضة مبهمة فضفاضة مما يقلل من قيمتها وأهميتها - هذا على فرض صدقها . والحق أن هذه التعميمات ليست سوى مجرد تكرار للمعاني الجزئية وإبراز الأشياء العادية المألوفة في صور أخرى وعلى مستوى استدلالى ساذج بسيط^(١) . ولكن حتى إيفانز پريتشارد نفسه لم ينكر إنكاراً تاماً إمكان القيام بالدراسات المقارنة للوصول إلى الأحكام العامة التي تتمتع بدرجة معينة من التجريد . ذلك أنه يرى أن عمل الباحث (الأنثروبولوجي) بعد مرحلة جمع المعلومات هو أن يحاول تبين الترتيب البنائي لذلك المجتمع ، والأنماط البنائية السائدة فيه ، ثم يصل في نهاية الأمر إلى مقارنة هذه الأنماط بتلك التي تسود في المجتمعات الأخرى . وكل دراسة جديدة للمجتمع جديد توسع من مجال معرفته بأنواع الأنماط البنائية الاجتماعية الأساسية ، وتسهل عليه مهمة تصنيفها وتحديد خصائصها وملائمها الأساسية وتبين

(١) إيفانز پريتشارد : الأنثروبولوجيا الاجتماعية - الدرجة العربية (الطبعة الأولى

أسباب تباینها (١) . إنما يرجع انصراف معظم الكتاب للآن عن القيام بدراسات مقارنة تتبع المدخل البنائي إلى قلة عدد المجتمعات التي درست بالفعل دراسة وظيفية بنائية ، فيما عدا المجتمعات « البدائية » التي ركز عليها علماء الأنثروبولوجيا . كما قلنا - معظم جهودهم . ولن يمكن إطلاق أية تعميمات صادقة ودقيقة عن المجتمع البشري إلا بعد أن تتوفر بأيدينا دراسات عن الأنظمة المختلفة لمختلف أنواع المجتمعات . يضاف إلى ذلك أنه من الخطأ - من وجهة النظر البنائية - القيام بمثل هذه المقارنات مثلما يفعل مثلاً بعض علماء السوسيولوجيا ومعظم الأنثروبولوجيين الثقافيين ، بالاعتماد على معلومات جزئية يكتفى فيها الباحث بمقارنة السمات الثقافية مثلاً أو بعض الإحصائيات المستمدة من مختلف المجتمعات في العالم ، كأن تقارن بين معدلات الوفيات والمواليد أو متوسط المدخل للفرد في المجتمعات المختلفة . فالمدخل البنائي يستوجب دراسة أي نظام من النظم أولاً ضمن البناء الاجتماعي الكلي الذي ينتمي إليه حتى يمكن فهم وظيفته تماماً وبدقة ، ثم ينتقل الباحث بعد ذلك إلى مقارنة هذا النظام - في ضوء البناء الاجتماعي الخاص بذلك المجتمع - بالنظم المماثلة في المجتمعات ذات الأنظمة الاجتماعية المتشابهة أيضاً قبل أن ينتقل إلى مقارنته بالنظم المتشابهة في المجتمعات التي تختلف في بنائها . ففي الدراسة المقارنة لنظام المهر مثلاً لن تكفي مقارنة عناصر ذلك النظام كلاً على حدة في مختلف المجتمعات ، وإنما لابد أولاً من دراسة المهر في كل مجتمع على حدة لمعرفة علاقته ببقية النظم - على أن تتم هذه الدراسة في عدة مجتمعات ذات بناء متشابه ، وكذلك في عدد من المجتمعات ذات الأنظمة المختلفة - قبل أن يقدم على المقارنة وعلى التعميم . فالعمل شاق وطويل ، ولكن النتيجة تكون بذلك أقرب إلى الصحة وإلى الصدق .

وهذه المتطلبات فاتها تفرض نفسها في دراسة ديناميات التغير في المجتمع الواحد . فالدخل البنائي يحتم على الباحث - حين يريد أن يتعرف على ما طرأ على مجتمع من المجتمعات نتيجة لتغير الظروف التي يعيش فيها ، أو اتصاله بعقافات أخرى مختلفة ، أو تنفيذ بعض مشروعات التنمية الاقتصادية والاجتماعية - ألا يكتفى بمقارنة الجزئيات . كالتغير مثلا في طويقة السكنى ، أو مظاهر الحياة المادية ، أو الاهتمام بالمحافظة على الوقت والمواعيد حين تدخل الصناعة إلى مجتمع بدوى أو قروى ، وإنما لابد له من أن يهتم بالتغيرات التي طرأت على النظم والأنساق الاجتماعية وبالتالي على البناء الاجتماعى كله . بل وحتى في الحالات التي يقتصر فيها على دراسة التغيرات التي طرأت على نظام واحد . مثل النظام الاقتصادى ، فلا بد من أن يدرس ذلك في ضوء البناء الاجتماعى التقليدى من ناحية ، والبناء الاجتماعى الجديد من الناحية الأخرى .

بل إن هذه النظرة ذاتها تظهر حتى في مجال الدراسات التطبيقية وفي التخطيط . فالدخل البنائي يحتم أن نأخذ في الاعتبار - حين نخطط في ميدان من الميادين - كل النتائج والآثار المتوقعة حدودها في بقية تلك الميادين . فلا يكتفى مثلا أن نهتم بمدى نجاح مشروع من المشروعات - مثل مشروع توطين البدو في الصحراء الغربية - من الناحية الاقتصادية أو التكنولوجية ، بل لابد من أن ندرس أثر ذلك على المجتمع التقليدى وعلى الحياة التقليدية ، ونوع التغيرات التي سوف تطرأ على علاقات الناس بعضهم ببعض من ناحية وعلاقتهم بالمجتمع القومى الكبير من الناحية الأخرى . وسوف يساعد ذلك إلى حد كبير على تجنب كثير من الصعوبات والأخطاء بل والاختار قبل وقوعها .

وبعد ، فاذا كنا نهتم بالدراسات البنائية وبمحاولة دراسة المجتمع من تلك الزاوية بالذات على أساس أن موضوع علم الاجتماع وكذلك الأنثروبولوجيا الاجتماعية (التي يميل كثير من العلماء إلى تسميتها علم الاجتماع المقارن) هو دراسة العلاقات الاجتماعية وليس دراسة الثقافة ، فاننا في ذلك إنما نتبع التقليد القديم الذي كانت تتبعه الدراسات الاجتماعية عندنا حين أدخلت لأول مرة على أيدي الرعيل الأول من أساتذة الاجتماع بالجامعة المصرية القديمة . فقد كان هؤلاء العلماء والاساتذة الأوائل ممن تعلموا على تلاميذ وأتباع دور كاييم المباشرين فآمنوا بوحدة المجتمع وبدراسة النظم في تداخلها وتفاعلها وتساندها الوظيفي ، أي آمنوا بأن موضوع العلم هو البناء الاجتماعي . وربما لم يستخدموا هذه الالفاظ ، وقد يكونون أميل إلى الكلام عن المورفولوجيا الاجتماعية والفسولوجيا الاجتماعية ، ولكن العبارة ليست بالالفاظ بل بما تتضمنه هذه الالفاظ من معنى . فليست المورفولوجيا الاجتماعية سوى « البناء الاجتماعي » ، وليست الفسولوجيا الاجتماعية سوى « النظم » أو « الاساق الاجتماعية » التي يتكلم عنها علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية المحدثون . فالمدخل البنائي إذن له بذور وجذور راسخة في التفكير الاجتماعي عندنا ، بل الواقع أنه يمكن تتبع جذوره إلى مقدمة ابن خلدون . صحيح إنه دخلت حركات جديدة إلى ميدان الابحاث الاجتماعية عندنا . وكثير من هذه الاتجاهات تمتاز إما بتركيزها على دراسة نظم جزئية في المجتمع ، كنظام الاسرة أو العمل والعائلة ، وهي دراسات تعتمد على الاحصائيات مع قليل من التحليل ، وإما على دراسة المشكلات الاجتماعية مثل الطلاق والبطالة وجناح الاحداث والجريمة وبذلك فهي أقرب إلى ميادين الخدمة أو الرعاية الاجتماعية . إلا أن « المدخل البنائي » لا يزال يعتبر المدخل الأكثر صعوبة ، كما أنه هو المدخل الذي يتيح فهم أي نظام اجتماعي ، ليس في ذاته وإنما في علاقته بالمجتمع ككل .

أهم المراجع

(نكتفي هنا بذكر أهم المراجع التي ورد ذكرها. وتوجد علاوة على ذلك إشارات كثيرة بالكتاب إلى عدد كبير من المقالات الهامة).

Benedict, Ruth; " The Science of Custom " in *The Making of Man* (Calvorton, ed.,) N. Y. 1931.

—————; *Patterns of Culture*, Routledge & Kogan Paul, (4th impression), London 1949.

Bidney, D.; *Theoretical Anthropology*, (2nd printing) Columbia U. P. 1954.

Durkheim, E.; *De La Division du Travail Social; Etude sur l'Organisation des Societes Superieures*, Paris 1893.

—————; *Le Suicide; Etude de Sociologie*, Paris 1897, (English Translation : *Suicide*, Routledge & Kogan Paul, London 1952).

—————; *Les Regles de la Methode Sociologique*, P.U.F. (10th edition), Paris 1947.

—————; *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse; Le Systeme Totemique en Australie*, P. U. F., Paris 1912. (English Translation : *The Elementary Forms of the Religious Life*, Colliers, N. Y. 1901.)

Evans - Pritchard, E. E., *The Nuer; A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, O. U. P. 1950.

—————; *Social Anthropology*, Cohen & West, London 1951.

Emmet Dorothy ; *Function, Purpose and Powers*, MacMillan, London 1958.

Firth, R., *Elements of Social Organization*, Watts. London 1951.

————— ; *Human Types*, Mentor Books 1958.

————— ; (ed.), *Man and Culture, An Evaluation of the Work of Malinowski*, Routledge & Kegan Paul, London 1957.

Fosler, G. M., *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change*, Harpör & Row, N. Y. 1957.

Gurwitsch, G., " Le Concept de Structure Sociale " . *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1955.

Gittler, J.B., *Social Dynamics : Principles and Cases in Introductory Sociology*, Mc Graw - Hill, N. Y. 1952.

Herskovits, M.; *Acculturation, A Study of Culture Contact*. Peter Smith (2nd Printing) , Gloucester 1958.

Hogbin. I., *Social Change*, Watts, London 1958.

Homans, C, *The Human Group*, Routledge & Kegan, Paul, London 1957.

Jarvie, I. C., *The Revolution in Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, London 1964.

Kardiner, A. & Preble. E. ; *They Studied Man*, Mentor Books 1963.

Kluckhohn. C.; *Mirror for Man, A Survey of Human Behaviour and Social Attitudes*, Premier Books 1959.

Kosnig, S., *Sociology, An Introduction to the Science of Society*, Barnes & Noble, N. Y. 1960.

Kroeber, A. L., (ed), *Anthropology Today*, Chicago U. P.
(6th impression) 1960.

Lee, A. M. (ed), *Principles of Sociology*; Barnes & Noble,
N. Y. 1961.

Lévi - Strauss. C. *Anthropologie Structurale*, Plon 1958.

Lowie, R. : *History of Ethnological Theory*. Harrap, N. Y. 1937.

Lundberg, G. A., Schrag. C. C. & Larsen. O. N., *Sociology*,
Harper, N. Y. 1958.

Mac Ivor, R. M., *Society, A Textbook of Sociology*. Farrar &
Reinhart, (6th printing), N. Y. 1944.

Maine, Sir Henry S., *Ancient Law*, 1861.

Mair, L. P., *New Nations*, Weidenfeld & Nicolson, London
1963.

Malinowski, B., " Culture " , in *Encyclopaedia of Social
Sciences*, 1930.

————— (ed) : *Methods of Study of Culture Contact
in Africa*, O. U. P. 1936.

————— : *The Dynamics of Culture Change*, Yale
U. P. 1949.

————— ; *A Scientific Theory of Culture and Other
Essays*, O. U. P. London and N. Y. 1960.

————— ; *Sex, Culture and Myth*, Rupert Hart-Davis,
London 1963.

Mead, Margaret (ed) ; *Co-operation and Competition among
Primitive Peoples* ; Beacon Press, Boston 1961.

Merton, P. K., *Social Theory and Social Structure*, The Free
Press, Illinois 1959.

————— & Others (eds.) ; *Sociology Today, Problems
and Prospects*; Basic Books, N. Y. 1965 and 1960.

Moore, W. E.; *Social Change*, Prentice - Hall, N. J. 1963.

Murdock, G. P., *Social Structure*, Mac Millan. N. Y. 1949.

Nadel, S. F., *The Foundations of Social Anthropology*, Cohen & West, London 1951.

Ogburn, W. F., *Social Change, With Respect to Culture and Original Nature*, The Viking Press, (10 th printing), N. Y. 1938.

————— & Nimkoff, M. F., *A Handbook of Sociology*, Routledge & Kogan Paul, (4 th edition) 1960.

Parsons, T.; *The Social System*, Tavistock Publications. 1952.

Piddington, R., *An Introduction to Social Anthropology*, vol. 11. Oliver & Boyd, London 1957.

Radcliffe - Brown, A. R., *The Andaman Islanders*, Cambridge 1922, The Free Press 1948.

————— ; *The Social Organisation of Australian Tribes*, Oceania Monographs ; No. 1, Melbourne 1931.

————— ; *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, London 1953.

————— ; *Method in Social Anthropology*. Chicago U. P. 1958.

Redfield, R., *The Little Community*, Chicago U. P. 1956.

Rex, J., *Key Problems of Sociological Theory*, Routledge & Kogan Paul, London 1961.

Shapiro, H. L., (ed), *Man, Culture and Society*, Galaxy Books, O. U. P. 1960.

Sutherland, R. L. & Woodward. J. L., *Introductory Sociology*, Lippincott (2 nd printing) N. Y. 1957.

Timasheff, N. S., *Sociological Theory : Its Nature and Growth*,
(Revised edition) , Random House, N. Y. 1964.

White, L. A, *The Science of Culture : A Study of Man and
Civilization*, Farrar, Straus & Cudahy, N. Y. 1949,

————— *The Evolution of Culture*, McGraw - Hill, 1950.

Wilson, G. & M. *The Analysis of Social Change, Based on
Observations in Central Africa* ; Cambridge U. : 1954.

Wigdeler, C., *Man and Culture*, Harrap, (N. D.)

فهرس تحليلي

- لاجمعية جلدية : ٢١٢
 ابن خلدون : ٣٠٥
 أبوزيد (أحمد) : ١١٠ ، ٩٠ ، ٦٤ ، ١١٠
 ١٢ ، ٣٠ ، ١٤٥
 الاتجاه البنائي : ١٦٨ وما بعدها ، صلتها
 بعلوم الاجتماع الفرنسي : ١٧٥ ، ٢٦١ ،
 ممارسته لتسميات الرخصة : ٢٦٠ -
 ٢٦١ ، والتغير : ٢٦٣ وما بعدها .
 الاتجاه الثقافي : ١٦٨ وما بعدها - صلتها
 بالإثنولوجيا : ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٩٩ -
 والتغير : ٢٦٣ وما بعدها .
 أثر أوروبا على الثقافات التقليدية : ٢٦٧ -
 ٢٧١
 الإثنولوجيا : ٢١٣ ، ٢٣٥ (أنظر :
 الثقافة) ، والتحليل النفسي : ٢١٤
 الأجيال : عنها ٥٧
 الاحتكاك (الاتصال) الثقافي : ٢١٣ ،
 ٢٤١ ، ٢٥١ ، ٢٦٣ ، ٢٧٥ -
 تد رادكليف براون : ٢٦٤ (حاشية)
 الاجتماع (علم) : في فرنسا : ١٦٨ ،
 الحديث : ١٦٨
 والأنتروبولوجيا الاجتماعية : ١٦٨ ، ١٦٩
 الحارون : ١٤ ، ٣
- الاحصائيات : في النحوب البدائية
 ٤٩ ، ٥٢
 في الدراسات البنائية : ٤٤ وما بعدها
 عند فورتيس : ٤٥ ، ٤٦ (حاشية) .
 عند ليقي سفوس : ٤٦
 عند ميردوك : ٤٩
 عند دوركايم : ٧٣
 الإخباريون : ٢٧٢
 الاستبطان : ٢١٣
 الاستراليون الأمليون : ١٦ ، ١٧٠ ، ٢٠٠ ، ٨٢
 الاستشارة التذافية : ٢٦٦ - ٢٦٧ (حاشية)
 الاستشارة عن بعد : ٢٦٨
 الأسرة : كجزء من البناء الاجتماعي :
 ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٥٤ ، ٥٥
 عند ماينوفاكي : ٩٧ - ٩٩ ، ٢٨١
 والعائلة البكمية : ٢٥ ، ١٢٧
 كنظام مفرد : ١٣١ - ١٣٢
 عند فريت : ١٦١
 الإكولوجية (الزواج الحارمي) :
 ٥٩ (حاشية)
 ونسق القراءة : ١٧٥
 وبتايك المصالح : ١٦٩
 سمج البنائين والثقائين : ١٧٨

الأنماط : ٢٠٤ - ٢١٢
 أوجبرن (W. Ogburn) :
 ونيكوف : Ninikoff : ١٦٨ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤
 نظريته في الخلف الثقافي : ٢٨٧ - ٢٨٨
 (حاشية)
 إيفانز بريشارد (E. E. Evans)
 Pritchard : ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢١٠ -
 ٢١٦ ، ٢١٧
 نظرية البناء الاجتماعي عنده : ٢١ - ٢٧
 الزمان الثقافي : ٣٥ (حاشية)
 عداوة الدم : ٨٩
 المجتمع الانساني ٨٧ وما بعدها
 نظريته الى التاريخ ١٩٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٦
 وما بعدها
 الأثريولوجيا وعلم النفس : ٢١٤ ، ٢١٥
 القوانين العلمية : ٣٠٢ - ٣٠٣
 باخوفن (J. J. Bachofen) : ٥٨
 (حاشية)
 كتابه من رقيق الأم : ٥٩
 بارنوتز (Talcott Parsons) : ٥٣
 (حاشية) ٢٥٣
 بارنوتز (J. A. Barnes) : ٥٠
 باريتو (V. Pareto) : ٨٩ (حاشية)
 ٢٥٤
 يقول : ٢٨١ ، ٢٨٢
 يده : ٢٧ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٥٤

الود ، شارلس (Charles A. Ellwood)
 ٢٥١
 اليوت سميث (G. Elliot Smith) :
 ١٩٨
 الإلتصاق
 أعاطف : ٧٢
 عند دوركايم : ٧٠ - ٧٦
 كثافة اجتماعية : ٧٥ ، ٧٦
 انتشار الثقافة : ١٩٤ ، ١٩٥ - ١٩٨
 والتغير : ٢٥٠ ، ٢٥١
 والاحتكاك الثقافي : ٢٦٥ ، ٢٦٦
 الأثريولوجيا : ٢٠١
 وعلم الاجتماع : ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٥
 نشأتها : ١٦٩ وما بعدها
 الثقافية والاجتماعية : ١٧٢ - ١٧٦
 ما وراء الأثريولوجيا : ١٨٦ ، ٢٩٩
 والنهج الوظيفي : ١٩٤
 والنهج التاريخي (انظره)
 والاسانيات : ٢٨٧ (حاشية)
 كعلم طبيعي : ٢٠٧ (حاشية)
 وعلم النفس : ٢١٣ - ٢٣٦
 والتحليل النفسي : ٢٢٩ وما بعدها
 والاختبارات السيكلوجية : ٢٣٤
 والاستعارات الثقافية : ٢٦٨
 الالتصاق والالتصاق (مبدأ) : ٨٨
 الانقسام (مبدأ) : ٣٧ ، ٨٢ ، ٨٧ ، ١٧٢

- البنو : ٣٠٤ ، ٧٨١ ، ١٧٢ ، ١٤٥ ، ٥٤
توطيتهم ٣٠٤
- برقة ٢٠٠ ، ٥٤٠
البناء الاجتماعي -
مضمونة ١٠ ، ٧
منومة ٩ وما بعدها ١٤
تربية ١٣ وما بعدها
عند ميرث ٢٨ ، ٢٧
عند ديفيد ٢٩ وما بعدها
التحليل السكاني ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٠
التحليل السكاني ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٢
عند جريشيس ٣٨ وما بعدها ٤٧
وما بعدها
عند ليثي ستروس ٤٧ وما بعدها
الواقعي والصدوري ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٣٨
وما بعدها ٥٦
عند ابقا نر پريتشارد ٢١ - ٢٧
معد راد كليف براون ١٣ - ١٩
والأسرة ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٥٥ ، ٥٤
السكان والظاهر ٣١
الملايات التوتمة ٣١
والقيم ٣٢ ، ٣٣
كتسق من المديري ٣٢
وأنماط السلوك ٣٢ ، ٣٣
والتنظيمات الاجتماعية ٣٤ ، ٣٦ ، ٢٩٥
- كعملية مستمرة ٣٩
والنزعة الثقافية ٤٠
الاحصائيات في دراسته ٤٤ وما بعدها
الدلالات السكانية والسكانية ٤٥
الاستمرار في الزمن ١٨ ، ١٩ ، ٢٢ ،
٣٣ ، ٣٧ وما بعدها ٥٠ ، ٨٠ ، ٢٩٥ ،
٢٩٨
- البناء والوظيفة : الفصل الثاني
البناء والنظم : الفصل الثالث
البناء والثقافة : الفصل الرابع
بنديكت (Ruth Benedict) : ٢٢٦
٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢
كتابها عن أنماط الثقافة ٢٣٦
الصيغة الثقافية العامة ٢٢٧ ، ٢٢٨
مبدأ النسبية الثقافية ٢٢٨
اختلافها عن مالفينوسكي ٢٢٨ ، ٢٢٩
وأجها في ميرز ٢٥٩
- بواس (F. Boas) ٦٤ ، ١٨٥ ، ٢٠٠
٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨
بوجنجه ٢٧٤
بيدني (D. Bidney) ١٧٧ ، ٢٠٧ - ٢٢١
بيرى (Perry) ١٩٧ (مائية)
- التاريخ -
الظن أو التخمين ١ ، ١٩٤ ، ١٠٨
النتيج التاريخي : أنظره
تايلور (E. B. Tylor) : ٤٠ ، ١١٦

كأساس لهم المجتمع البشري ١٦٤
تشابه الثقافة ١٩٦ — ١٩٧
واختلاف البناء ١٧٤
التمازج (والتغير) : ٢٩٠، ٢٩١
تعدد الزوجات ٢٩٠
التسميات السكّية : ٣٠١-٣٠٢
التغير —
دينامياته ٢١٢
النظريات القديمة ٢٣٧-٢٣٨
الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية
٢٣٩-٢٤٣
في المجتمعات التقليدية ٢٣٩-٢٤٠
ومعروفات التنمية ٢٣٩-٢٤٣
وفكرة التقدم ٢٤٦-٢٤٩، ٢٥٨
الدراسة الانتشارية ٢٤٩-٢٥٠
النظرية الحلقية ٢٥٠-٢٥٢، ٢٥٨
٢٥٩
نظرية الدورات الثقافية ٢٥٣-٢٥٩
والدراسة التاريخية ٢٧٣-٢٧٧
رأى شايرا ٢٧٤-٢٧٦
رأى لوسي مير ٢٧٤ وما بعدها (انظره)
رأى مالتوسكي (انظره)
واعادة التكامل ٢٨٥-٢٨٦
والاكتولوجيا ٢٨٦
والثقافة ٢٨٧-٢٨٨ (حاشية)
عبد جودفري ومونيكا وولفسون ٢٨٩
وما بعدها

١٧٩، ١٨٣، ١٩٩
الدراسات الرياضية عنه ٤٨
الولايات التاريخية : ١٩٤، ٢٠٣
٧١٠، ٧٢٠-٧٢٢، ٧٧٠
البيولوجية : ١٩٣، ٢١٤ ٢٢٢-٢٢٣
٢٦٦
التجديد (والتغير) : ٢٦٥، ٢٧٤
٢٨٦، ٢٩٣
تجنب الحاة : ٥٩
التخطيط (والمدخل البنائي) : ٣٠٤
التخلف الثقافي : ٢٨٦-٢٨٧ (حاشية)
التسايد للوظائف : ٢٠، ٢٦، ٥٦،
٥٩، ٦٠، ١٥٩، ٢٩٣، ٢٩٧
٢٩٩، ٣٠٥
نسيته : ٢٩٣
تصنيف التهام —
على أساس الوظيفة ١٤٨
عند سبلسر ١٢٨
عند سمنر ١٤٩
على أساس الحاجات ١٤٩-١٥٠
عند هوجين ١٥٢
عند هرتزل (١٥٠، ١٥٢)
عند نادل ١٥٢-١٥٤
عند مالتوسكي ١٥٥-١٦٠
عند هيرت ١٦٠-١٦٢
معمولاته ١٦٤

والنظم التنظيمي ٢٨٠ ، ٢٩٣
التوازن الاجتماعي : ٨٩ ، ١٤٠ ، ٢٩٠
٢٩١ ، ٢٩٢
والاستقرار ٢٩١ - ٢٩٢
والنسق الاجتماعي ٢٩٢
التوافق الاجتماعي ٢٦ ، ٢٢
والانتصار ٧٤
تورنوالد (R. Thurnwald) (حاشية)
توني (F. Tonnies) : ١٦٢ - ١٦٤
توينبي (A. Toynbee) : ٢٥٣
التأثر (في المصدر) ١١٤ ، ١٢٤ - ١٢٦ ،
١٢٩ ، ٢٣٤
النبات الاجتماعي : ٢٤١
التقافة -
تريفيا ٥٠ (حاشية) ، ١٧٨ وما بعدها
أصولها ٣ ، ١٩٤ ، ٢١٢ ، وما بعدها
٢١٨
الزعة الثقافية ٤٠
والبناء الاجتماعي ٤٠ ، ٢٧٩
وحدتها ١٦٢
والنظم عند إيجاز هيرشارد ١٧١ ، ١٧٢
المادية واللامادية ١٧٣ ، ١٧٤
علم الثقافة ١٧٣ ، ١٩٥
خصائصها ١٧٩ - ١٨٤
استمرارها ١٨٢ ، ١٩٤
تقدمها ١٨٢ - ١٨٦

المدخل البنيائي لدراسته ٢٦٥ وما بعدها ،
٢٧٨ وما بعدها
والاستعارات الثقافية ٢٦٦ ، ٢٧٧ حاشية
التغير البنيائي : الفصل الخامس
التغير الثقافي : ٢٤٥ ، ٢٦٣ ، ٢٧٤ ،
٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٩٥
التغير الاجتماعي : ٢٤٤ ، ٢٦٣ ، ٢٩٤ ،
٢٩٥
التغير التنظيمي : ٢٨٠ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥
تغير القيم : ٢٩٥
التغير الاجتماعي والبنيائي : ٢٧٩ وما بعدها
التفاضل الاجتماعي : ٥٢ ، ١٦١
التقدم والاطراد (مسألة) - في القرن
التاسع عشر : ٣٥ ، ٣٨ ، ١٩٤ ، ٢١٢
تقسيم العمل -
عند دوركايم ٦٦ ، ٦٧
بحسب الجنس والواجبات الخارجية ١٣٨
والتغير في إفريقيا ٢٩٠
التكنولوجيا والتغير ٢٧٦
التكيف الثقافي : ٢١٢ ، ٢٤٠ ، ٢٦٩
٢٧٩
المدونات ٢٧١
الودي ٢٧١
رأي هرسكويتز (انظره)
التمثيل الثقافي : ٢٧٠ (حاشية)
التنظيم الاجتماعي : ٩٧

الجزء والكل : ٤٦ ، ٤١
 المجتعلات : ٤١ ، ٢٢٥
 يجب أن نؤكد فان (A. Van Gennep)
 ٨٨ حاشية ، ٨٩
 جولد نفايزر (A. Goldenweiser) ٢٢٠
 حاشية ، ٢٢١
 جيرفيتش (G. Gurvitch) ٣٣ ، ٣٨
 وما بعدها ٤٧ — نقد لراد كليف بزار ٣٨
 الحال واين الاخت ١٧
 دراسات
 بنائية ، اختلافا عن الدراسات الثقافية
 ٢ — ٤
 تطبيقية ٣٠٤
 حقلية ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٥٤ ، ٨٤
 ٩٦ وما بعدها ، ٢٠٠ وما بعدها ، ٢٩١ —
 في التغير : ٢٥٠ — والفرض النظري ٢٩٧
 متزامنة — ٢٠٢
 مقارنة — ٣٠١ .. ٣٠٣
 دوائر ثقافية ٢٦٨
 دوركايم ، اميل (E. Durkheim) :
 ١٩ — ١١ ، ٤١ ، ٥٥ ، ٦٣ وما بعدها
 الوظيفة الاجتماعية عنده : ٦٩ وما بعدها
 تحليل كتابه عن الانتصار : ٨٠ — ٧٥
 والبراسات الحقلية : ٧١
 الاحصائيات : ٧٣
 التضامن الآلى والمعوى : ٧٤

بجانبها ١٨٤ — ١٨٦
 ملامح الثقافة ١٨٥
 الانجماان الرواسى والتالى فى دراستها
 ١٨٦ — ١٨٥
 العموميات الثقافية ١٩١
 البديلات الثقافية ١٩٢ ، ١٩٣
 الخصوصيات الثقافية ١٩١
 التجانس والتباين فى الثقافة ١٩٢
 ديناميات الثقافة ٢٠١
 التغير الثقافى (انظر : -غير)
 والمدخل البناى ٢٧١ ، ٢٣٤
 والمدخل الثقافى ١٧١ ، ٢٠٧
 وفكرة القيم ١٨١
 التأويلات التاريخية والسيكولوجية ١٩٣ ، ٢١٢
 انتشار الثقافة ١٩٤ وما بعدها (انظر)
 مدرسة النشأة المستقلة ١٩٧ (حاشية)
 اعادة تركيبها ١٩٨ ، ٢٢٤
 وعلم النفس ٢١٧
 والطبيعة البيولوجية ٢١٥ وما بعدها
 والشخصية (انظر : الشخصية والثقافة ،
 الطاهر الذوى)
 السمات الثقافية (انظر)
 السموات الثقافية (انظر)
 والملاحظة المباشرة ٢٦٢ ، ٢٦٣
 والاستمارة الثقافية (انظر)
 جريينتر (Graebner) ١٩٨ (حاشية)

تأثيره على ما لينوسكى : ٩٢
وما بعدها
دراسته عن العقوبة : ١٠٤ ، ١٠٥
الدين والسحر عنده : ١٤٦
علم النفس والاجتماع ٢١٨
دودوروتى (K. V. de Roberty)
١٨٠ حاشية ٢٥٢
ديلى ، فيلهلم (Wilhelm Dilthy)
٢٠٣
ديورافيا (علم السكان) ٦٩ حاشية
الدين : ٢٥٧
والسحر : ١٤٦ ، ١٤٧ ، ٢١٢
الديناميكا الاجتماعية : ٣٩
البور الاجتماعى : ١٦ ، ٣٠ ، ٣٩
اختلاف الأدوار بالنسبة للفرد الواحد :
١٢٧
رادكليف براون (Radcliffe-Brown)
٩ ، ١٠ ، ١٣ ، ١٩ ، ٢٨ ، ٦٥ ، ٦٦
علم الاجتماع المتأخر : ١٤ ، ٦٢
الفرد والشخص : ١٤
البناء الواقعى : ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٣٣
وما بعدها ، ٥٣ ، ٥٦
الصورة البنائية : ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٣٣
وما بعدها ٥٦
الملاحظات النهائية : ١٥ ، ١٦ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٨
نظرية البناء الاجتماعى : ١٣ ، ١٩

تقد نظريته فى البناء : ٩٩ وما بعدها ،
٣٣ وما بعدها ، ٥٣ وما بعدها
النظام الاجتماعى : ٧٦ ، ١١٩
الشروط الضرورية لوجود : ٧٦ ، ٧٧
٧٩
تصنيف النظم : ١٦٥
والتغير الاجتماعى ٢٨٥ ، ٢٨٧
وأيه فى الطريقة العلمية : ٢٦٩ حاشية
رادين ، بول (Paul Radin) : ٢١٣
ردفيلد ، روبرت (R. Redfield) : ١٢
حاشية ١٩ ، ٣١
كتابة عن « المجتمع المحل الصغير » ١٢
وأيه فى النظم : ١٦٦ ، ١٦٧ حاشية
ريفرز (W.H.R. Rivers) : ١٩٧
حاشية ، ٢٢١
الزمرة الاجتماعية : ١٥ ، ١٦ ، ٥٥
الزمن - فى البناء الاجتماعى ٣٢ وما بعدها
زنانيكى ، توماس ولورىان
(Thomas & Florian Znaniecki)
٢٣٢ حاشية
الزواج -
عينات : ٥١ ، ٦٧
لكسوجامى : (انظر)
الشييراني : ٦٨ ، ١٣٤
كنظام مقعد ١٣٠ وما بعدها ١٤٥
كجزء من قس القراية : ١٣٣
تنظيمه : ١٣٤

الأشاق العليا : ٢٥٥
 اختلاعه عن شبنجر : ٢٥٧
 نقد نظريته : ٢٥٨ ، ٢٥٩
 سيكولوجيا الشخصية : ٢١٤
 سيمبل (Georg Simmel) : ١٧٥
 شاپيرا (I. Schapera) : ٢٧٧-٢٧٥
 شان كوم ، قرية (Chan Kom) : ٢٩
 شبنجر ، أوزقالد (Oswald Spengler) : ٢٥٣ ، ٢٥٧
 كتابه عن « تدهور الغرب » : ٢٥٣
 شتاين ، لودفيج (Ludwig Stein) : ٢٥٠
 الشخصية والثقافة : ٢٢٢ ، ٢٣٤
 الطابع القوى : ٢٢٣
 الشخصية الأساسية : ٢٣٠-٢٣٢
 انتشارات الروشاخ : ٢٣٣
 الشرق الأوسط : ٢٨٩ ، ٢٨٣
 شعائر المرور : ٥٩ حاشية (انظر جنب)
 الشموعة : ٢٩٠
 الطابع القوى : ٢٢٣
 طبقات العمر : ٢٤ ، ١٢٩
 الطلاق : ٤٩ وما بعدها
 الطولية : ٨٩ (حاشية) ، ٨٢ وما بعدها
 الظاهرة الاجتماعية -
 مقارنتها بالظاهرة البيولوجية والسيكولوجية : ٦٤ وما بعدها ، ٧٧ ، ٧٥

أعداد : ١٤٠
 المفارقة كمنعريف : ١٤٦
 ومصطلحات القرابة (انظر)
 الساقانا : ٢٦ (حاشية)
 سان سيمون (Saint Simon) : ١٠
 سينسر ، هيربرت (Herbert Spencer) : ١٠ ، ٦٢ ، ٦٥
 تصنيفه للنظم : ١٤٨
 فكرة ما فوق الموضي : ١٨٠ ، ٢١٥
 الظواهر النفسية : ٢١٨
 التنشيط الاجتماعي : ٢٤٨ - ٢٤٩ حاشية
 بيتانيكا اجتماعية : ٣٩
 السحر : ٢٧٣ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ (انظر
 الدين والسحر)
 السمات الثقافية : ٢٦٦ - ٢٦٧
 تكاملها : ١٩٣
 تمدها : ١٩٣
 تقيما في الزمان والمكان : ١٩٣
 هجرتها : ١٩٧
 سمنر (W. G. Sumner) : ١٢٣ حاشية
 وكيلر : ١٤٩ ، ٢٥١
 السنوية : ١٩٩
 السوفان الجنوبي : ٢٦ حاشية ٥٠
 سوروكين (Pitirim Sorokin) : ٢٥٣-٢٥٧
 الدورات المماودة : ٢٥٤
 نظرية التواتر المتحول : ٢٥٥
 كتابه عن الديناميات الاجتماعية والثقافية : ٢٥٩

الصليح الاجتماعية : ٢٤١
 العين الصريفة : ٢٨٦، ٢٨٨
 غيث، محمد عاطف : ٦١ حاشية ٢٥٧،
 حاشية
 قال جنب : (انظر : جنب)
 غير، ماكس (Max Weder) . ٦ حاشية
 ٢٥٢
 فريزر، سيرجيس (Sir J. G. Frazer)
 ٢٥٢، ٢١١، ١٤٦، ١١٦
 رأى بتديكت فيه : ٢٥٨
 الفسيولوجيا الاجتماعية : ٧٩ وما بعدها
 ٣٥٥، ١١٤
 فورتيس، ماير (Meyer Forton) :
 ٤٧، ٢٠
 الدراسات السكية في البناء : ٥٢، ٤٨
 تقدم لراد كليف براون : ٣٣ وما بعدها
 فكرة الزمان البنائي : ٣٤ وما بعدها، ٤٣
 فيث، ر. و. (Raymond Firth)
 ٢٧، ٢٠ وما بعدها
 كتابه عن : نمادج بشرية ٢٧
 (حاشية) ١٦٠
 تصنيف النظم ١٦٠
 التغير الاجتماعي ٢٤٠
 التغير التنظيمي ٢٨١، ٢٨٠
 دينامي التغير ٢٩٣، ٢٩٥ (حاشية)
 قبائل -
 أساليب الأصوليون (أنظره)
 أثنائي : ٥٢

عند دور كليم : ٧٢، ١١٨
 نشأ بها : ٦٦، ٦٥
 والبناء الاجتماعي ٧٢
 شروطها ومعناها ١١٥-١١٦
 الأولية (عند سمتر) (١٢٣ حاشية ٣)
 العائلة - ١٤٢ (انظر : أسرة)
 عادات شعبية : ١٢٣ (حاشية ٣)
 عداوة الدم : ٥٩ حاشية ١٤٠، ٨٧
 العشيرة : ٣٤، ٢٧
 علاقات -
 ثنائية : ٢٨، ٢٢، ٢٠، ١٦، ١٥
 اجتماعية : ١٨
 بنائية : ٥٦، ٢٠، ١٨
 نسب ومصاهرة : ١٦، ١٣١
 الحال وابن الأخت : ١٧
 قرايه (انظر : قرابة)
 سياسية : ٥٦، ٢٥
 الدم والجوار (عند تونيز) ١٦٢-١٦٣
 العلم -
 والتاريخ ٢٠٣-٢٠٦
 علم -
 الاجتماع : (انظر : الاجتماع)
 النفس : والتفاحة ٢١٢، ٢١٣ (حاشية)
 ٢١٤
 والانتروبولوجيا ٢١٢-٢٣٥
 الاختبارات السكولوجية : ٢٣٣

الكولا : ١٠٠، ١٠٢، ١٣٥، ١٣٦-١٤١

فولانيم ، فوستل دو

٥٩ (Fustel de Coulanges)

كونت، أوجيست (Auguste Comte)

: ١٠، ١٥، ١٦، ٢٤٦

قانون الحالات الثلاثة : ٢٤٦ - ٢٤٧

لوى، روبرت (R. Lowie) ٥٩ حاشية

٢١٣

التأويلات السيكولوجية والتاريخية للثقافة

٢١٨، ٢١٩

ليش (E. R. Leach) ٢٩١، ٢٩٢

ليفى بربل (L. Lévy-Bruhl) ٢٢١

ليفى ستروس (C. Lévi-Strauss) ٢٩

٤٢ وما بعدها

الدراسات الكدية ٤٦

لينتون، رالف (Ralph Linton) ٢٣٠

ماركس، كارل (Karl Marx) ٤٩٠، ٩١

التركيبات السفلى والتركيبات العليا ٩

ماريت (R. R. Marret) ٢١٣

المحاشية ٢٦، ٢٨، ٢٨٣ حاشية ٢٨١، ٢٨٣ وما بعدها

(انظر أيضا مرك الاشية) .

ماكلينان (McLennan) ١٠، ٥٩، ١١٠

ماكيفر (R. MacIver) ١٠٤، ١١٨، ١١٩

١١٩، ١٦٦، ١٨٠ (حاشية عن تعريف

الثقافة)

مالينوفسكى - برونيسلاف

(B. Malinowski) ٦١ حاشية

أندمان : ٨٧

أنواك : ٥٤

بارى : ١

البدو : (انظره)

تاليزى : ٣٧

تسو : ٩

لانوكا : ١

لوى : ١٠٥

ماساى : ١٠

ناندى : ١

النوير : ٢١، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٥٠، ٥٤، ١٤٠

نياكيوزا ٢٨٧

النيلية الحامية : ١١، ١٢، ١٣ وما بعدها

الهنود الحمر (انظره)

النيل-كجزء من البناء الاجتماعى : ٧٣

الغرابية : ٥٢، ٥٤، ٥٥

القيم : ٣٧، ٣٣، ٣٩

كلودينر، أبرام (Abram Kardiner)

٢٢٨ - ٢٣٠

بناء التنظيمية الأساسية : ٢٣٥ منه

كروبير (A. L. Kroeber) : ٢٠٢ -

٢٠٦، ٢٠٨

الكل والجزء : ٤١، ٤٣

كلوكهون (C. Kluckhohn) ;

٢٢٤

كوبن (A. J. Kohon) ٤٩

الكولاد : ٦٨

الغليدي : ١ ، ١٢٩ ، ٢٠٠ ، ٢٣٩ -
٢٤١ ، ٢٨٦ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ عند تونيز
١٦٢-١٦٣

المطلق ٢٣٩،١

الحل الصمير ٥٦ ، ٣٠٠ (انظر ريفيد)
والتقاة ١٦٩ - عند ابنا تهر يتشارد .
١٧١ (حاشية)

المجردات : ٢٦

المدخل البتاني : ١٧١

والمعدل التقالي ١٧١ ، ٢٠٧ ، ٢٣٤

كثيرة ومنهم : ٤ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨

والمجتمعات المحلية : ٣٠٠ ، ٣٠٤

والطريقة السوسولوجية : ٣٠٠ ، ٣٠٢

وديناميات التغير ٣٠٤

والدراسات التطبيقية ٣٠٤

والدراسات المقارنة ٢٩٩

وعلم الاجتماع ٣٠٨

مرك -

الأرد : ١٨٧ ، ١٩٧

الحاشية : ١٨٨ - ١٩٠ ، ١٩٧

(انظر : الحاشية)

المركز الاجتماعي ٢٦١

المسيحية : ٢٧٤ ، ٢٧٤ ، ٢٨٩

معروقات التنمية والتغير الاجتماعي : ٢٣٩

٢٤٣

مشكلات اجتماعية .

أثره بدور كاييم ٩٢ وما بعدها
الوظيفة الاجتماعية ٩٣ وما بعدها
السيكولوجيا والتحليل النفسي ٩٣ ، ٩٤

٢٢٣

دوفه . رادكليف . براون ٩٤ ، ٩٥

التقاة ٩٤ وما بعدها ٩٥

طرية الحامات ٩٥ - ٩٦ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣

١٣٩ - ١٤٠

التعليل المنارد ٩٩

نظام الكولا ١٠٠ ١٠٢ ، ١٣٥ ، ١٤٦

١٤١

الابع الوظيفي التكامل ٩٧ - ١٠٤

الدراسة النفسية ١٠٠ - ١٠٢

دوفه من التاريخ ١٠٣ ، ٢٠٨ - ٢١١

٢٧٤ - ٢٧٨

الرواسب الثقافية ١١٢ - ١١٣

النظام الاجتماعي : ١١٩ ، ١٢٢

صنيف النظم : ١٥٥ - ١٦٠

مبادئ التكامل : ١٥٩ - ١٦٠

نقطة الصفر ٢١٠ ، ٢٧٣

السحر والدين ٢١٣

مانهايم ، كارل (Karl Mannheim) :

٦١ (حاشية)

ما فوق الموضي : ١٨٠ ، ٢١٥ ، ٢٢٣

مبادئ التكامل عند مايتوفسكي (انظر)

المعزول : ٢٧٤ ، ٢٧٧

المجتمع -

- مصطلحات القراءة : ١٣٣-١٣٤
المباير -
والبناء الاجتماعي : ١١٨، ٣٣، ٣٧
الخلقية : ٣٢
والنظم الاجتماعية : ١٢٥
المقارنة : ٣٠٣، ٣٠١، ١٦٥، ١١٦، ٨٢
الملاحظة المباشرة : ٢٦٨، ٢٦٢، ٢٦١، ١٥
رأى راد كليف بروان (حاشية)
والثقافة : ٢٦١-٢٦٩
مدسكية الماء (في الواحات الحارثة) :
١٣٧-١٣٩
المهائلة البيولوجية : ٢٧، ١١ (حاشية) ،
٦٣، ٦٢ وما بعدها ، ٧٧ وما بعدها
المنهج -
التاريخي : ٢٠٢، ٢٠٠، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣
٢١٢، ٢٠٨، ٢٠٦
في دراسة التغير : ٢٧١-٢٧٨
معارضته : ٢٠٨-٢١١
المهر : ٣٧، ٣٨، ٤٥، ١٣١، ١٣٤، ٢٧٣
٣٠٣
وتبادل الزوجات : ١٣٤
مونتسكيو : ١٠٠
مورجان، لويس (L.H.Morgan) : ١٠٠،
٢١١
المورفولوجيا الاجتماعية : ٧٩ وما بعدها
٣٠٥، ١١٤
موس، مارسيل (Marcel Mauss) : ٣٨
- مونتاغي (Montagne) : ٥٨
ميثا أنثروبولوجيا : ٢٩٩
ميثا سسيولوجيا : ٢٩٨
ميتلاند (Maitland) : ١٩٩
ميد، مارجريت (Margaret Mead)
٢٢٥
مير، لوسي (Lucy P.Mair) : ٢٧٧،
٢٧٧
ميرتون (K.K.Merton) : ٦٠ (حاشية)
٨٨، ٦١ (حاشية) ١٠٤-١١١ ،
الوظيفة الظاهرة والوظيفة الكامنة :
١٠٤، ١٠٦-١١١، ١١٢
ميردوك (G.P.Murdock) : ٤٦، ٤٧،
٢٦٦
نادل (S.F.Nadel) : ١١٨، ١٢٠
١٢٢ (حاشية) ١٢٣، ١٢٧، ١٤٢
تصنيفه لتنظيم : ١٥٢-١٥٤
النسق -
الإيكولوجي : ٢٦
السياسي : ٢٦
القراني : ٢٦، ٢٧، ١٣١ وما بعدها
الاجتماعي السكاني : ٨٥، ٨٠، ١٤٥
١٥١
النظرة المادية : ٢٥٨
النظم الاجتماعية : ٢٣، ٢٦، ٥٧، ٥٧ وما بعدها
تاريخها : ٥٨
تطورها : ١

والوظيفة الاجتماعية : ١٤٣ وما بعدها
 التنظيم الصليبي والتنظيمية عند نادل : ١٥٣
 هادون (A.C. Haddon) : ١٣
 هاول ، بول (Paul Howell) : ٥٠
 مرسكوفيتز (M.Hrakovitz) :
 ٢٦٦ حاشية
 الهنود الحمر : ٢ ، ١٧٠ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ،
 ١٩٥ حاشية
 هويت ، لينلى (Leslie White) : ٧٧
 ٢٠٩
 الحركة الداروينية الحديثة : ٢٠٩ ، ٧٧
 هوبل (E.A.Hoedel) : ١٨٠ حاشية
 هوبهاوس (L.T.Hobhouse) : ٢٥٠
 هوجبن (Ian Hogbin) : ١٢٠ ، ٢٩٢
 تصنيفه للنظم : ١٥١
 الثقافة والمجتمع : ١٧١ حاشية
 الواسات الخارجية : ١٣٧ وما بعدها
 وأدالينات : ٥٩ حاشية
 وارد ، ليستر (Lester Ward) :
 ٢٥٠ ، ٢٥١
 الوضعية : ٢٥٧
 الوظيفة الاجتماعية —
 المدونة الوطنية : ٢٠ ، ٥٩ وما بعدها
 ٥٩ ، ٦٤ وما بعدها
 المنهج الوظيفي : ٦٤ (حاشية)
 التسانيد الوظيفي (انظره)

عند دوركايم : ٦٤ وما بعدها
 عند راد كليف براون : ١١٩ ، ٧٦
 نغيرها : ١٢٢ ، ١٢٣
 نيربها : ١١٤ ، ١١٧ ، ١٢٣
 عندما لينتوفسكى : ١١٩ — ١٢٠
 نموديتها : ١٥٤ وما بعدها
 الناحية المعيارية نيبا : ١١٦ ، ١٢١
 والجزءات الاجتماعية : ١٢٧ ، ١٢٣
 قدرتها على الاستمرار : ١٢٣
 أنماط النظم : ١٦٠
 التكرارية والممارسة : ١٢٦ — ١٢٨
 المحورية : ١٥١
 الجزئية : ١٣٥
 الشاملة : ١٢٧
 ارتباطها بجماعة محلية معينة ، ١٢٨
 ارتباطها ببناء معين : ١٢٩
 نسبيتها : ١٢٩ — ١٣٠
 تقديدها : ١٣٠ وما بعدها ، ١٣٦ ، ١٤٩
 اختلاف عناصرها : ١٣٤
 النمط الخاص بكل نظام : ١٣٧ — ١٣٩
 تعدد أهدافها : ١٣٩ وما بعدها
 رأى رديك : ١٦٦ (حاشية)
 تصنيفها : ١٤٦ وما بعدها
 ونظرية الحاجات عند مالتونفيسكى : ١٣٥ ،
 ١٤٠
 استقلالها عن الفرد : ١٤٠
 تشابكها وتماسكها : ١٤٣ — ١٤٥

تحقيقها : ١٤٥، ١٤٣	في الفسيولوجيا : ٦٠
والبناء الاجتماعي — الفصل الثاني	في الرياضيات : ٦٠
ويسلر، كلارك (Clarke Winslow)	منهوها : ٢٥، ٢٧، ٣٠، ٣٣ وما بعدها
٢١٦ وما بعدها	عند دوركايم : ٦٣ وما بعدها
الأسول البيولوجية والسيكولوجية للثقافة	عند ميرتون : ١٠٤-١١١
٢١٧-٢١٩	والهدف ٦٩
ويلسون جودفري ومونيكا	والنظام الاجتماعي ٧٦
(Godfrey & Monica Wilson)	عند راد كليف براون : ٧٧، ٩٦-٨٥
نظريتهما في التغيير ٢٨٨ وما بعدها	الوحدة الوظيفية : ٨٠
فكرة التضاد ٢٨٩	والفرض : ٨٥، ٩١، ١١٣
انعدام التوازن ٢٨٩	عندما لينوتسكي ٩١ وما بعدها
قبائل نياكيوا ٢٨٩	والغاية من النظام ١١٣

رقم الأيداع : ٨١ / ٢٠٦٦
 الترقيم الدولي ٨-٧٩-٧٣٤٥-٧٢٧



